

مطالعات تطبیقی در فلسفهٔ اسلامی

نوشتهٔ سعید شیخ

ترجمهٔ مصطفی محقق داماد

مطالعات تطبیقی در
فلسفهٔ اسلامی

نوشتهٔ سعید شیخ

ترجمهٔ مصطفی محقق داماد



شرکت سهامی انتشارات خوارزمی

سعید شیخ
Saeed Sheikh
مطالعات تطبیقی در فلسفهٔ اسلامی
Muslim Philosophy
(چاپ متن انگلیسی: Sh. Muhammad Ashraf, Lahore, 1974)
چاپ اول ترجمهٔ فارسی: خرداد ماه ۱۳۶۹ ه.ش. تهران
حروفچینی: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی
لیتوگرافی : کوهرنگ
چاپ : چاپخانهٔ دیبا
صحافی : فرنو
تعداد ۵۰۰۰ نسخه

فهرست

مقدمهٔ مترجم

تا آنجا که بشر به‌یاد دارد کاروان تمدن و فرهنگ در جریان پیچیده و طولانی خود گذرگاهها و منزلگاههای خاصی داشته است که به‌رغم منازعات نظامی و دگرگونیهای سیاسی بسیار، همواره به‌سیر تاریخی وقفه‌ناپذیر خود ادامه داده‌است. در پس چکاچاك شمشیرها و عربدهٔ مردان جنگی و گرد و خاك میدانهای جنگ، همواره نوعی تلاقی و اختلاط فرهنگی میان اقوام و ملل وجود داشته‌است و مراکز فرهنگ و تمدن بشری گاه‌بگاه محل و مکان خاصی را مناسب یافته و بدانجا منتقل گشته و بالندگی آغاز کرده و سپس به‌نوبهٔ خود روند تلاشی و اضمحلال پیموده و بار دیگر از جایی دیگر سر برآورده‌است. در این جریان می‌بینیم که تمدنهای مصر و یونان و روم و چین و ایران و اسلام و هند هر یك نقش تاریخی خود را بنوبت ایفا کرده‌اند.

یونان

تمدن یونان، که دورهٔ درخشش آن از حدود قرن ششم تا قرن چهارم قبل از میلاد مسیح است؛ اوج شکوفاییش، عصر طلایی «پریکلس» است که در باروری و زایندگی فرهنگ بشر نقش و جایگاهی خاص دارد. متفکران یونانی در زمینه‌های مختلف علوم چون طب و ریاضیات و نجوم و فلسفه، و در هنرهای زیبا چون معماری و شعر و نمایشنامه‌نویسی، چنان پیش تاختند که در برخی موارد عمق فکرشان حتی قرنها بعد برای دانشمندان دیگر ملل قابل شناختن نبود.

سقراط و افلاطون و ارسطو در فلسفه، بقراط در طب و فیثاغورس

و دهها نام‌آور دیگر در ریاضیات و هندسه، و اشیل و سوفوکل و اوریپید در شعر و نمایشنامه که ستارگان تابناك و جاودانی آسمان دانش و فرهنگ بشر هستند در این گاهوارهٔ تمدن پرورش یافتند و گنجینهٔ خرد بشری را غنا بخشیدند.

جنگهای طولانی ایران و یونان و حملهٔ بزرگ اسکندر مقدونی به مشرق که باعث چیرگی نظامی یونان بر ایران و مصر شد انتشار و انتقال و مبادلهٔ فرهنگی را نیز به‌همراه داشت.

مورخان بر این عقیده‌اند که جان‌مایهٔ اصلی فرهنگ و علوم و تمدن کنونی مغرب‌زمین، فرهنگ و تمدن یونان است. ملل باستانی مشرق‌زمین چون مصر و سوریه و کلده و ایران و هندوستان بشرحی که خواهدآمد دراین تبادل فرهنگی، نقش مؤثری داشته‌اند، بطوری که بسیاری از شاخه‌های علوم یونانی نظیر ریاضیات و فلسفه و طب و نجوم، پس از ترجمه و انتقال به‌کشورهای شرقی، از مشرق‌زمین در دورهٔ رنسانس اروپا به‌اقصی نقاط غرب منتقل شد. به‌همین جهت جای تعجب نیست که در قرون وسطا آثار نامدارانی که غالباً ایرانی بودند چون ابن‌سینا و فارابی و ... در دانشگاههای معتبر اروپا تدریس و تعلیم می‌شده‌است و در بسیاری از زمینه‌های ادبی و عرفانی نیز صاحبان اندیشه و هنر در غرب از منابع خاور الهام گرفته‌اند.

پس از افلاطون و ارسطو به‌رغم کوشش شاگردان آنان، بازار فلسفه در یونان به‌سردی گرایید و ارباب علوم و فلسفه در اسکندریه رحل اقامت افکندند. این شهر از دورهٔ جانشینان بطلمیوس ـ سردار معروف اسکندر که بعد از تقسیم متصرفات فاتح مقدونی، مصر تحت حاکمیت او قرارگرفت ـ به‌عنوان مهمترین مرکز علمی آن دوران شهرت یافت . در اسکندریه مدرسه و کتابخانه و رصدخانه بر پا گشت و فلاسفه و دانشمندان بزرگی در ریاضیات و نجوم و طبیعیات و طب و جغرافی ظهور کردند که گرچه غالباً دنباله‌رو یونانیان بودند ولی به‌هر حال در تمدن دنیای پس از خود سهم بسزایی داشتند.

در این حوزه، ریاضیات در سطح بسیار عالی تدریس می‌شد بطوری که اقلیدس و ارشمیدس که از دانشمندان برجستهٔ دنیای کهن بودند از

تربیت‌یافتگان مکتب اسکندرانی هستند.

شهرت اسکندریه در طب، جالینوس، یعنی نام‌آورترین پزشک تاریخ قدیم پس از بقراط را بدانجا کشانید. جایگاه فلسفه در اسکندریه کمتر از طب و ریاضی نبود. شروح بسیاری در حوزهٔ اسکندریه بر افلاطون و ارسطو نوشته شد، و از تلاقی عقاید افلاطون و ارسطو و آراء دینی و فلسفی یونانی با عقاید دینی و فلسفی یهود و نصارا و دیگر مشربها، فلسفهٔ نوینی به‌عرصهٔ وجود آمد که امروزه به‌مکتب نوافلاطونی معروف است.

در اواخر قرن چهارم میلادی وقتی که امپراطوران روم به‌مسیحیت گرویدند و عقاید کلیسا به‌عنوان آراء رسمی ترویج یافت، مخالفت با حوزه‌های فکری و فرهنگی آغاز شد تا سرانجام یوستی‌نیانوس (ژوستی‌نین) امپراطور روم شرقی در ۵۲۹ میلادی دستور تعطیل مدارس و دانشگاههای آتن و اسکندریه را داد و بدین ترتیب مشعل پر فروغ علم و فلسفه در قلمرو امپراطوری روم خاموشی گرفت[1]. برخی از محققان را عقیده بر این است که این حوزه تا اواخر قرن اول هجری دایر بود و سپس به‌دستور عمر بن عبدالعزیز خلیفهٔ وقت به‌انطاکیه انتقال یافت[2]

فلسفه در جهان اسلام

در همین دوران (قرن ششم میلادی) یکی از بزرگترین حوادث تاریخ روی داد، یعنی اسلام ظهور کرد. پیامبر اسلام (ص) از همان آغاز مردم را به‌فراگیری علوم و دانشها فراخواند و برای خواندن و نوشتن ارج و منزلت خاص قائل شد و بدین ترتیب شالودهٔ یکی از بزرگترین و بالنده‌ترین فرهنگ‌ها را در سرزمینی ریخت که سنت چندانی در فرهنگ و علم نداشت و قبل از ظهور اسلام در جغرافیای فرهنگی علمی دنیای آن روز نام و نشانی از او نبود.

---

۱. **الفهرست**، ابن ندیم، چاپ تهران، سال ۱۳۵۰، ص. ۳۰۲.
۲. **تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی**، تألیف دکتر ذبیح‌الله صفا، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، سال ۱۳۴۶، ص. ۹.

دوران زندگی رسول اکرم (ص) بیشتر به‌تشریع و ایجاد اتحاد و تحکیم مبانی اسلامی در شبه‌جزیرهٔ عربستان سپری شد؛ قبایل و اقوام این سرزمین مقارن رحلت آن حضرت همه به‌تبعیت و قبول اسلام گردن نهادند. تعالیم عالیهٔ قرآنی و سنت مرضیهٔ رسول اکرم (ص) در این دوره در مقایسه با روشهای فرهنگی همسایه و بیگانه چنان درخشندگی و برتری داشت که مایهٔ مباهات فرهنگی مسلمانان شد و چنانکه خواهد آمد این غرور فرهنگی به‌رغم نصایح گرانقدر پیامبر اسلام بعدها باعث بی‌اعتنایی به‌علوم گردید.

قرون اول اسلامی بیشتر صرف مبارزهٔ نظامی با اقوام و ملل دیگر شد و در طول یك قرن مسلمانان به‌فتوحات بزرگ نائل آمدند و قلمرو پهناوری تا اسپانیا را به‌تصرف درآوردند. پس از رسول اکرم (ص) بتدریج انحرافاتی از اصول اولیه و تعالیم پیامبر(ص) آغاز شد و شعب و فرق سیاسی و عقیدتی متفاوتی ظهور کرد که منشأ آن را طغیان معاویه و یزید خلیفه‌های اموی علیه حضرت علی (ع) و اولادش و انزاوی سیاسی شیعه یعنی طرفداران اهل بیت و محرومیت آنان از حکومت بر حق بر مسلمانان باید دانست.

پیدایی گروهها و فرقه‌های متخاصم و رقیب در درون مجموعهٔ حکومت اسلامی که هر یك برای اثبات حقانیت خود به‌تعالیم قرآنی و سنت پیامبر اکرم (ص) تمسك می‌جستند به‌بازار علوم، خاصه فلسفه، رونق بخشید. علاوه بر این باز شدن فضای فرهنگی سبب شد که بسیاری از رشته‌های علوم چون جبر و مثلثات و هیأت و فیزیك و شیمی به‌یاری مسلمانان تحول و گسترش بیابد.

ملل مغلوب نیز که در گذشته به‌سبب حاکمیت طبقات ممتاز، خاصه در امپراطوری ایران و روم، دسترسی به‌فرهنك و دانش نداشتند در سایهٔ شعارهای عدالتخواهانه و مساوات‌طلبانهٔ اسلامی فرصت یافتند استعدادهای خود را در زمینه‌های گوناگون علمی و فرهنگی شکوفا سازند. غصب حاکمیت از فرزندان پیامبر اسلام (ص) سبب شد که امامان شیعه و طرفداران آنان به‌تنها عرصهٔ مجاز مقابله با قدرت حاکمه یعنی علوم و فرهنگ روی آورند. به‌همین جهت مکتب درس ائمه معصومین نظیر

امام محمد باقر (ع) و فرزند برومندش امام جعفر صادق (ع) به‌یکی از مراکز بزرگ علمی مبدل شد.

در آغاز قرن دوم هجری حادثهٔ سیاسی مهمی روی داد: بنی‌امیه که وجه مشخصهٔ زمامداران آن غرور و نخوت عصر جاهلیت عرب بود، به‌یاری ایرانیان منقرض شد و بنی‌عباس که به‌آل علی (ع) گرایش ظاهری داشت و استبداد را با شیوه‌های پوشیده‌تری اعمال می‌کرد به حکومت رسید.

از قرن دوم تا اوایل قرن پنجم هجری عصر شکوفایی فرهنگ و تمدن اسلامی است. در این دوره صدها مکتب و مشرب فلسفی و سیاسی و مذهبی در محدودهٔ حکومت اسلامی ظهور کرد که هر یك برای اثبات مدعای خود در جذب علوم و دانش سعی بلیغ داشتند. تضاد و تخاصم فرق گوناگون نظیر معتزله با اشاعره حاصل فرهنگی و علمی با ارزشی ببار آورد.

نهضت ترجمه

یکی از عوامل اصلی شکوفایی فرهنك اسلامی اشتیاق وافری بود که از قرن دوم هجری به‌بعد در ترجمه و نقل کتب سایر ملل به‌زبان عربی پیدا شد. مورخان گفته‌اند که خالد بن یزید بن معاویه نخستین کسی بود که در این راه همت گماشت. خالد از برادرش معاویهٔ دوّم در مبارزه برای جانشینی خلیفه شکست خورد و در نتیجه به‌علم روی آورد و مجال خود را صرف ترجمه و گردآوری علوم کرد بطوری که او را حکیم آل مروان خواندند. او به‌کمك یکی از دانشمندان اسکندرانی به‌نام اصطفان‌القدیم به‌نقل و ترجمهٔ کتب کیمیا پرداخت. به‌علوم اوایل یعنی علوم یونانی نیز روی آورد و جمعی از دانشمندان اسکندریه از جمله مریانوس رومی را دعوت کرد تا کیمیا به او بیاموزد. در ترجمهٔ کتب یونانی به‌عربی خاصه کتابهای طبی، چون نیاز مبرمی به‌آموزش پزشکی احساس می‌شد، سعی وافر داشت.

ولی واقعیت این است که شکوفایی علوم اسلامی و ترجمهٔ کتب از زبانهای دیگر به‌عربی از نیمهٔ دوم قرن دوم یعنی از زمان منصور خلیفهٔ

عباسی آغاز شد و اقدامات فردی امثال خالد بن یزید به‌آن اندازه نبود که شالوده‌ای برای علوم و تمدن اسلامی بنهد. منصور خلیفهٔ عباسی (با چشم‌پوشی از انگیزه‌های سیاسیش) به‌علوم و دانش علاقهٔ وافر داشت و خود نیز در بسیاری از رشته‌ها صاحب‌نظر بود. پس از او اخلافش خاصه مأمون، هفتمین خلیفهٔ عباسی، به‌ترویج علوم توجه خاص مبذول می‌داشتند. این خلیفه از پادشاهان روم درخواست کرد که آثار افلاطون و ارسطو و بقراط و جالینوس را برایش بفرستند و دستور ترجمهٔ آنها را داد[1].

چون برخی از فقها و محدثان آموزشهای فلسفی را مخالف شریعت می‌دانستند به‌جای فلسفه واژهٔ حکمت رواج یافت و علمای اسلامی هر کجا حکمت گفته‌اند اغلب مرادشان مقولات فلسفی است.

باید توجه داشت که نقل علوم عقلی و نقلی از زبانهای ملل دیگر خاصه یونانی به‌عربی تقلید بی‌تصرف و نسخه‌برداری و اقتباس و دنباله‌روی مطلق نبود، بلکه دانشمندان اسلامی که در پرتو تعالیم اسلام اعتماد بنفس یافته‌بودند بدون هیچ‌گونه شیفتگی و خودباختگی علوم و دانشها را از ملل دیگر جذب کرده به‌صورت ارگانیك هضم کردند. هر چند در این جریان انتقال فرهنگی به‌سبب نبودن زبان مشترك و اصطلاحات و واژه‌های مورد توافق مشکلات بزرگی روی نمود، خلاقیت دانشمندانی چون فارابی و ابن‌سینا این نقیصه را جبران کرد و از تلفیق و ترکیب علوم بیگانه با فرهنك و تمدن اسلامی در کلیهٔ حوزه‌ها و رشته‌های علمی منظومه‌های گرانقدری پدید آمد که در شکوفاتر شدن تمدن بشری نقش مؤثری داشت.

فلاسفهٔ اسلامی خاصه ابن‌سینا، از اختلاط فلسفهٔ یونانی و تعالیم اسلامی، نظام فلسفی نضج یافته و بالغی عرضه داشتند که آمیزه‌ای از افکار فلسفی افلاطون و ارسطو و نوافلاطونیان اسکندریه و عرفای مشرق زمین بود. ولی سهم ارسطو، بنیان‌گذار مکتب مشاء، در این نظام فلسفی بیش از دیگران بود، و به‌همین جهت، نحلهٔ فلسفی ابن‌سینا، به‌نام

---

۱. **کشف‌الظنون**، حاجی خلیفه، استامبول، ۱۹۷۶ م.، ج ۱، ص. ۶۷۸.

حکمت مشاء خوانده‌شد. حکمت مشاء بعدها از طرف غزالی و ابوالبرکات بغدادی و امام فخر رازی مورد نقادی قرار گرفت تا اینکه شیخ شهاب‌الدین سهروردی از تلفیق آثار حکمای ایران باستان و افکار افلاطون و رواقیان و نوافلاطونیان مکتب اشراق را که صبغهٔ افلاطونی داشت پی‌ریزی کرد.

از این زمان تا دورهٔ صدرالدین شیرازی معروف به‌ملاصدرا به‌رغم ظهور حکمای بزرگی چون خواجه نصیرالدین طوسی و جلال‌الدین دوانی و صدرالدین دشتکی و محقق داماد، مکتب فلسفی جدیدی پدید نیامد تا آنکه ملاصدرا نظام فلسفی تازه‌ای را تحت عنوان حکمت متعالیه ایجاد کرد که آمیزه‌ای است از مکاتب مشاء و اشراق و مکاشفات عرفانی.

کتاب حاضر حاوی مهمترین و برجسته‌ترین آراء حکما و متکلمان اسلامی تا زمان ابن‌خلدون است. نویسنده به‌علت آشنایی با مکاتب فلسفی مشرق و مغرب با روش تطبیقی به‌تبیین محتوای عقاید فلاسفهٔ اسلامی پرداخته و باید گفت که در این بررسی بخوبی از عهدهٔ اثبات این امر برآمده است که در بسیاری از مسائل بزرگ و دشوار فلسفه که تا امروز مورد عنایت خاص فیلسوفان غربی است، فضل تقدم با حکما و متکلمان اسلامی بوده‌است. البته قصد نویسنده تألیف تاریخ جامع فلسفهٔ اسلامی نبوده، لیکن روش بررسی و نگارش مطالب تازگی دارد و در عرصهٔ اکتشافات علمی می‌تواند راهگشای دانشمندان دیگر باشد.

در مورد ترجمهٔ کتاب چند نکته شایان ذکر است: اولاً در مواردی که نویسنده به‌آیات و احادیث استناد کرده‌است، اصل مستندات را (همراه با ترجمهٔ فارسی) آورده‌ایم. ثانیاً برای رعایت امانت و حصول اطمینان از صحت سخنانی که نویسنده از قول حکما و متکلمین نقل کرده‌است، به مآخذ اصلی مراجعه کرده‌ایم و هر جا لازم دیده‌ایم حتی توضیح بیشتری نیز از همان منابع آورده‌ایم تا خواننده بهتر به‌مقصود پی ببرد و همچنین از اشتباه و التباس در زمینهٔ مفاهیم پرهیز گردد. ثالثاً: از آنجا که برای دلالت بر کلیهٔ معانی و مفاهیمی که در کتاب مورد بحث قرار گرفته، مصطلحات اصیل و جا افتاده در فلسفهٔ اسلامی موجود بوده‌است از واژه‌سازی دوری جسته‌ایم تا هم از خلط و آشفتگی اجتناب شود و هم

پژوهندگان جوانتر بیشتر با زبان و بیان فلسفی دانشمندان خودمان بتدریج آشنا شوند و فلسفهٔ تطبیقی رفته‌رفته بر بنیادی متین استوار گردد و علاقمندان به‌حکمت قدیم و جدید بهتر زبان یکدیگر را دریابند.

سید مصطفی محقق داماد

تابستان ۱۳۶۸

پیشگفتار

این کتاب که سهم بسزایی در غنای آثار نوشته شده در پاکستان دارد، تألیف آقای سعید شیخ، استاد فلسفه در کالج دولتی لاهور است که بیش از یك دهه در فلسفهٔ اسلامی سابقهٔ تدریس دارد. به‌نظر من، آقای سعید شیخ برای تألیف رسالهٔ تحقیقی کوتاهی در خصوص تفکر اسلامی حقاً شخصی واجد صلاحیت است.

حدود یك سوم کتاب به‌ارائهٔ شرحی دربارهٔ چهار نهضت شاخص فلسفی اوایل قرون وسطی ـ یعنی مکاتب معتزله و اشاعره و تصوف و اخوان‌الصفا ـ اختصاص دارد و بقیهٔ کتاب به‌شرح عقاید گروهی از متفکران می‌پردازد که در همان عصر عنوان «فیلسوف» داشته‌اند، یعنی متفکران متأثر از فلسفهٔ یونانی.

خودمن تاکنون شرحی به این سلاست و دقت که آقای سعید شیخ دربارهٔ هر نحلهٔ فلسفی و هر متفکر نگاشته‌است در هیچ تاریخ مختصری راجع به‌فلسفهٔ اسلامی ندیده‌ام.

کتاب شامل کتابنامه‌ای جامع و حواشی مفید و فهرستی تفصیلی است که بی‌تردید برای کسانی که در فلسفه تحقیق می‌کنند و به‌مطالعات اسلامی اشتغال دارند و عموم خوانندگانی که مایلند مطالعات خود را در زمینهٔ تفکر اسلامی گسترش بخشند بسیار

سودمند است.

چون از این اثر آقای سعید شیخ می‌توان به‌عنوان کتاب درسی ممتازی استفاده کرد، مدرسین و دانشجویان کالجها و دانشگاه‌هایی که فلسفه و تحقیقات اسلامی جزو مواد درسی آنهاست دین بزرگی به آقای سعید شیخ دارند.

م. م. شریف

دیباچه

اثر حاضر اساساً محصول یادداشتهای خصوصی مؤلف است که در سال ۱۹۵۲ به‌اکمال رسید و بعدها به‌مدت چند سال مبنای تدریس در زمینهٔ تاریخ فلسفهٔ اسلامی قرارگرفت... گرچه بنا به‌توصیهٔ کمیسیون آموزش ملی، تدریس فلسفهٔ اسلامی برای دانشجویان دورهٔ لیسانس در بسیاری از دانشگاههای پاکستان در برنامهٔ درسی گنجانیده شده‌است، لکن کتاب به‌قدر کفایت در این زمینه در دسترس نیست، در حالی که مدرسان و دانشجویان همواره طالب چنین کتابهایی بوده‌اند. این رساله فی‌الواقع اقدام ناچیزی است جهت رفع این نیاز، گر چه برای دیگران نیز می‌تواند مفید فایده باشد.

نویسندهٔ کتاب ادعا ندارد که ابداعی کرده‌است. من مکرر به‌آثار گرانبهای خاورشناسان فاضل و سایر دانشمندان معتبر مراجعه کرده‌ام و از نظریاتشان فراوان سود جسته‌ام که این امر در پانوشتها مشهود است، و میل دارم به‌دین خود به‌آنها کاملاً اذعان کنم.

لازم است بیفزایم که اگرچه به‌طور وسیع از نظریات خاورشناسان درخصوص فلسفهٔ اسلامی بهره جسته‌ام، ولی نظریات آنان را بی‌چون و چرا قبول نکرده‌ام. در بسیاری از قسمتهای کتاب

تلویحاً با این نظریه بـه‌مخالفت بـرخاسته‌ام کـه فلسفهٔ اسلامـی صرفاً عناصر ناجور و ناسازگار را کنار هم گذاشته و موفق نشده‌است بنایی نو بر پا دارد و فلاسفهٔ اسلامی فقط به‌تقلید بی‌تصرف از فلسفهٔ یـونان پرداخته‌اند و نتوانسته‌اند خلاقیتی در جذب آن به‌ظهور رسانند. اعتقاد راسخ مـن همواره این بوده است که فلاسفهٔ اسلامی در اقـدام دلیرانهٔ خود در ایجاد سازگاری میان ربوبیت و بشریت، یعنی هماهنك کردن اصول دین اسلام بـا سوابـق و سنن فلسفـی و علمـی محیـط فـرهنگی خویش، نسبت به‌بسیاری امور بصیرت تازه پیدا کرده‌اند و در زمینهٔ تفکـر دینـی‌ـفلسفی بـه‌پیشرفتهـایی نو نائل آمده‌اند. عبث است که نوآوری فلاسفهٔ اسلامی و انـدیشهٔ بارور و خدمات آنـان را بـه‌دانش بشر، نادیده یا دست‌کـم بگیریم. موارد عدیدهٔ قـرابت افکار فلاسفهٔ اسلامی با فلسفهٔ جدید و حتی فلسفهٔ معاصر، دلیل بارز این امر است. در شروحی که دربـارهٔ منظومـهٔ فکری فـارابی و ابـن‌سینا و غزالی و ابن‌خلـدون و دیگران در این کتاب نگـاشته‌ام همواره صریحاً متذکر شده‌ام کـه در زمینه‌هایی مـانند شك دستوری دکـارت و حکـم او بـه اینکه «می‌اندیشم پس هستم[1]» و اصالت معنا (یا ایده‌آلیسم) اسپینوزا و اصالت سبب[2] پیروان دکارت و هماهنگی پیشین‌بنیـاد[3] لایب نیتس و مسائـل جـدلـی‌الطـرفیـن[4] عقـل محـض در کـانـت و لاادری‌گـری متافیزیکـی او و همه‌ـمعقول انگـاری[5] هگل و نظریـهٔ او دربارهٔ مثال مطلق و انکار علیت توسط هیوم و حتـی نظریهٔ تکامل خلاق برگسون

---

1. cogito ergo sum 2. occasionalism
3. pre-established harmony 4. antinomies 5. panlogism

و عقاید اهل مکتب تحصل منطقی[1]، فضل تقدم با متفکران اسلامی یاد شده بوده‌است. در کلیهٔ موارد کسانی کـه طالب مطالعات گسترده‌تـر باشند، می‌توانند به‌آثاری که در حواشی از آنها نام برده‌ایم، مراجعه کنند...

در خاتمه بر خود فـرض می‌دانم کـه از پـروفسور م. م. شریف عمیقاً سپاسگزاری کنم، زیرا بدون ترغیب و تـوجه مداوم ایشان چـه بسا این‌کتاب هنوز هم به‌زیور طبع آراسته نبود.

م. سعید شیخ
لاهور

1. logical positvists

دیباچهٔ چاپ دوم

در چاپ دوم، محتوای اصلی کتاب تغییر عمده‌ای نکرده، مگر در پاره‌ای موارد، آنهم به‌صورت اصلاحاتی جزئی. برای همگام ساختن کتاب با جدیدترین تحقیقات، عنوانهای تازه‌ای بر کتابنامه افزوده شد و این بار، برای اینکه امکان استفادهٔ بیشتر خوانندگان بطور اعم و دانشجویان و محققان بطور اخص فراهم شود، هر عنوان بطور جداگانه فهرست شد. پانوشت‌ها نیز برای سهولت مراجعه، ذیل هرصفحه آورده‌شد.

جای خوشنودی است که این کتاب به طور روز افزون در دانشگاه‌های مختلف پاکستان مورد استفاده قرارگرفته است، وبی‌شك این امر نشان دهندهٔ توجه بی‌دریغ مدرسان فلسفهٔ اسلامی است به‌این کتاب. ولی معرفی این اثر به‌دانش پژوهان خارجی مرهون شیخ محمد اشرف است که تا این زمان بیش از یك ربع قرن خالصانه در ترویج علوم اسلامی در سراسر جهان کوشا بوده‌است. خوشنودم که ایشان انتشار این اثر را شخصاً تقبل کردند. از اهتمام ایشان در انتشار چاپ دوم با کیفیت مناسب‌تر ـ هم از حیث مرغوبیت کاغذ و هم از جهت ظرافت چاپ ـ صمیمانه سپاسگزارم.

همچنین از دوست و همکار پیشین خود آقای محمد اشرف‌دار،

دبیر مؤسسهٔ فرهنگ اسلامی، لاهور، بخاطر توجه مستمر و یاری ایشان
درانجام‌پذیرفتن چاپ دوم این کتاب بی‌اندازه سپاسگزارم.

م . سعید شیخ

۱
معتزله

هر چند مکتب اعتزال، همچون دیگر مکاتب و نحله‌ها در اسلام، در اواخر دورهٔ اصحاب رسول اکرم (ص) بوجود آمد، لکن می‌توان ریشهٔ اصلی آن را در زمانی پیشتر یافت. در زمان خود پیامبر اکرم، اسلام مرکب از اصولی ساده و کلی بود. این سادگی مرام تا مدتی بعد از ایشان نیز ادامه یافت. جنگهای مسلمانان با رومیان و ایرانیان به‌فاصله کوتاهی پس از مرك رسول‌الله (ص) روی داد و نیروهای مادی و ذهنی عربها را کاملاً به‌خود مشغول داشت. بعلاوه مسلمین در آغاز، آنقدر سرگرم اشاعهٔ ایمان بودند، که چندان فرصتی برای روی آوردن به‌مباحثات انتزاعی در خصوص اعتقادیات نداشتند. با این همه، حتی در آن هنگام هم گروهی از اصحاب که با جنگ و امور نظامی سر و کار چندانی نداشتند، از فراغت کافی جهت مطالعات کلامی و سایر فعالیتهای علمی برخوردار بودند. غرض آن دسته از اصحاب است که به«اصحاب صفه» معروفند. اگر چه این گروه عموماً بکار بستن بی‌قید و شرط عقل و استدلال را در مسائل دینی جایز نمی‌دانستند، اما در موارد لزوم، برای آشکار ساختن نتایج مترتب بر احکام دینی در پرتو عقل و استدلال اهتمام

می‌نمودند. در این زمینه نابجا نیست از افرادی مانند علی (ع)، ابن مسعود، عایشه، معاذ بن جبل نیز نام برد. اینها بودند که زمینهٔ مکتب اعتزال را فراهم ساختند.

طبیعی بود که با پیشرفت فرهنگ اسلامی در متصرفات رو به گسترش مسلمانان، مسائل مختلف ظاهر شود و مکتبهای جدید فکری بوجود آید. لازم به‌ذکر است که تنها مکتبها و نحله‌هایی اهمیت پیدا کردند که ریشهٔ سیاسی مشخصی داشتند. نمونهٔ این امر، ریشهٔ خوارج و منشأ تشیع است. بعدها نیز اهل مکتب قدریه که بنیانگذار واقعی مکتب اعتزال بودند، تحولات سیاسی روز را اساس کار خویش قرار دادند.

اولین کسی که جرأت اعلام نظریهٔ قدریه را به‌خود داد معبدالجهنی بود. وی در اوایل روزگار بنی‌امیه زندگی می‌کرد و آن ایام دوران قساوت بود و تعقیب و آزار و خونریزیهای بی‌رحمانه‌ای در بلاد اسلام برای استوار کردن سلطهٔ بنی‌امیه. در نتیجه، نوعی احساس خشم و نفرت عمومی در میان مردم وجود داشت. عربهای آزادی‌خواه نمی‌توانستند به‌راحتی چنین امور را تحمل کنند و از مقامات دولتی پاسخهایی برای سؤالهای زیر مطالبه می‌کردند.

ـ چرا به‌اینگونه اعمال وحشیانه دست می‌زنید؟

ـ آیا اینها همه خلاف روح اسلام نیست؟

ـ مگر شما مسلمان نیستید؟

مقامات حکومتی تا می‌توانستند تظاهر به‌بیگناهی می‌کردند و پاسخ می‌دادند: ما مسؤول آنچه انجام می‌دهیم نیستیم؛ همهٔ کارها را

خداوند می‌کند؛ خیر و شر به‌دست اوست.

به‌روایت مورخان، معبدالجهنی با عطاء بن یاسر، یکی از اصحابش، روزی نزد حسن بصری که شخصیتی مذهبی و صاحب نام بود رفت و گفت «ای اباسعید، این فرمانروایان خون مسلمانان را می‌ریزند و کارهای اسف‌انگیز می‌کنند و می‌گویند کارهایشان به‌حکم خداوند است.»

حسن بصری پاسخ داد «آنان دشمنان خدایند و دروغ می‌گویند.»

بنا بر این، اولین نظریهٔ نخستین پیروان معتزله این بود که: «بشر مسؤول افعال بد خویش است؛ اینگونه اعمال نباید به‌خدا منتسب گردد.» این نظریه به‌اصل «قدر» معروف گردید، و از این رو نخستین معتزله به‌قدریون موسوم شدند. به‌همان دلیل به‌آنان عدلیون یعنی قائلان به‌عدالت خداوند نیز می‌گفتند، زیرا معتقد بودند که عدل الهی تنها در صورتی شامل حال بنده می‌شود که بشر مسؤول اعمال خویش دانسته‌شود. معبدالجهنی این عقاید را آشکارا به‌مردم تبلیغ می‌کرد و به‌این سبب حجاج وی را در سال ۸۰ ه. / ۶۹۹م. به فرمان خلیفه عبدالملك اعدام کرد.

بعد از معبدالجهنی، شخصی قبطی که او را غیلان دمشقی می‌نامیدند، شروع به‌تبلیغ عقایدی مشابه کرد و بعلاوه امر به‌معروف و نهی از منکر را تکلیف هر مسلمان بشمار آورد. آنچه غیلان بدین ترتیب افزوده‌بود آشکارا مزاحم ادامهٔ حاکمیت بنی‌امیه بود و خطری برای آن محسوب می‌شد. بنا بر این، هشام‌بن عبدالملك همینكه

در۱۰۵ ه. / ۷۲۳م. بر اریکهٔ خلافت نشست، غیلان را به‌قتل رسانید.

مرگ معبد و غیلان موجب قوام هدف آنان شد. تعلیمات ایشان رواج یافت و نفوذ روزافزون پیدا کرد و هزاران نفر عقاید معتزله را پذیرفتند. در همین ایام، دو شخصیت بسیار مهم در یك سال متولد شدند (۸۰ ه./۶۹۹م.) و همچون دو ستاره در افق مکتب معتزله درخشیدن گرفتند. یکی واصل بن عطا بود و دیگری عمرو بن عبید که هر دو شاگرد حسن بصری بودند که در مسجد بصره تدریس می‌کرد. روزی هنگامی که حسن مشغول بحث دربارهٔ بعضی مسائل با شاگردان خود بود، شخصی به‌حضور وی آمد و سؤالی دربارهٔ مشاجرات میان مرجئه و وعیدیه با وی مطرح ساخت. دستهٔ اول معتقد بودند که مرتکبین گناه کبیره بایستی مسلمان محسوب گردند نه کافر و امر آنان به‌خدا واگذار گردد. گروه دوم با تأکید و اشاره به‌نواهی مندرج در قرآن بر آن بودند که مرتکب گناه کبیره بنا به‌ماهیت عمل خود، از راه راست منحرف گردیده‌است، و لذا ممکن نیست مؤمن محسوب شود. قبل از آنکه حسن بصری بتواند پاسخی بدهد، معلوم نیست عمرو یا واصل اقدام به‌ارائهٔ این طریقهٔ وسطی نمود (امر بین‌الامرین) که چنین شخصی نه مؤمن است و نه کافر. حسن از این پاسخ روی درهم کشید و گفت «اعتزل عنا»، یعنی از ما دوری گزینید. پس واصل و عمرو حلقهٔ استاد را ترك گفتند و به‌زاویهٔ دیگر مسجد رفتند و تعلیم عقاید خویش را آغاز کردند. آنان که گرد ایشان جمع شدند، از آن پس معتزله نام گرفتند[1].

۱- گرچه این توضیح جهت تبیین منشأ نام معتزله که در میان اهل ←

بیشتر پیشرفت و اعتلای مکتب اعتزال مرهون واصل بن عطا و عمرو بن عبید است که هالهای چشمگیر از فضل و دانش دورشان حلقه زدهبود و علاوه بر نظریهٔ قدر و عدل، معتقداتشان را بهبسیاری وجوه مهم و ظریف دیگر نیز صورتبندی میکردند. درنتیجه قوت و اعتبار آن مکتب آنچنان بالا گرفت که توجه دربار را بهخود جلب کرد. یزید بن ولید علناً از مکتب معتزله حمایت میکرد و در دورهٔ حکومت وی، هر چند کوتاه بود، این مکتب بر دیگر مکاتب برتری یافت. پس از سقوط خلافت اموی در سال ۱۳۲ه./۷۴۹م. مکتب اعتزال در نزد عباسیان کاملاً با اقبال روبرو شد. دومین خلیفهٔ عباسی، منصور، با عمرو بن عبید از روزهای کودکی دوست و همشاگردی بود. منصور، تقوا و دانش عمرو بن عبید را ارج مینهاد و سوگنامهای بهمناسبت مرگ وی نوشت که شاید تنها نمونهٔ مرثیه در تاریخ اسلام باشد که در مرگ دانشمندی بزرگ از قلم یکی از سلاطین جاری شدهاست. در دورهٔ حکومت وی، مکتب اعتزال

حدیث متداول است از لحاظ تاریخی بیپایه نیست، غرض اساسی جدا کردن اهل اعتزال از جمع متکلمین متشرع پیرو حسن بصری و داغ رفض زدن بر پیشانی معتزله میباشد. بایستی توجه داشت که معتزله بهاین لقب خود مباهات میکردند و بدیهی است چنانچه عنوان مزبور صرفاً مبین رفض میبود، بهآن نمیبالیدند. مسعودی (متوفی حدود سال۳۴۶ه./۹۵۷م.) که خود معتزلی بوده در دائرةالمعارف تاریخی و جغرافیایی خویش بهنام **مروج‌الذهب** نوشتهاست که معتزله اساساً بهلحاظ عقیده بهاصل «منزلة بین‌المنزلتین»ـ یعنی موضعی واسط بین اعتقاد و عدم اعتقاد ـ بهاین نام شهره شدند و بهموجب آن، از معتقدات مرجئه و وعیدیه در مسألهٔ مسلمان مرتکب گناه کبیره، دوری جستند. رجوع شود به **مروج‌الذهب** تألیف مسعودی، تصحیح باربیه دو منار (Barbier de Meynard)، پاریس، ۷۷-۱۸۶۱، مجلد ششم، صفحهٔ ۲۲.

توانست از تمامی موانع در راه پیشرفت خود رهایی یابد. واصل بن عطا افرادی را جهت تبلیغ عقاید معتزله به‌نواحی مختلف بلاد اسلام اعزام کرد. عبدالله بن حریث به‌مصر فرستاده‌شد، حفص بن سالم به خراسان، ایوب به‌جزیره، حسن بن زکوان به کوفه و عثمان طویل به‌ارمنستان.

مکتب اعتزال به‌هر جا که رسوخ می‌کرد با استقبال گرم مواجه می‌شد.[1] در این میان، تحولات دیگری نیز صورت می‌گرفت که به‌این مکتب علو و رقاء و موقعیت برجسته‌ای در عالم اسلام می‌داد. نظر به‌اینکه امپراطوری منصور استقرار یافته‌بود لذا وی به‌توسعهٔ هنرها و علوم همت گماشت، و دستور داد هر گونه کتابی که در فلسفه و علم به‌زبان سانسکریت، فارسی، سریانی و یونانی در دسترس باشد به‌عربی ترجمه شود. اینگونه ترجمه‌ها که تحت حمایت دربار خلافت انجام می‌شد، تا حد زیادی تحقیق در فلسفه و علم را ترغیب می‌کرد. یهودیان و مسیحیان و زرتشتیان و غیره به‌طرح بعضی اشکالات فلسفی به‌اصول اعتقادی پرداختند و حتی به‌خود اجازه دادند به‌انتقاد از اسلام مبادرت ورزند. منصور بردبارتر از آن بود که اجازه دهد با شمشیر از اینگونه حملات علیه اسلام جلوگیری بعمل آورند و مباحثه و استدلال را کاملاً آزاد گذارد. متکلمین متشرع و اهل حدیث با غیر مسلمانان به‌مباحثات عقلی پرداختند، لیکن حربه‌های اعتقادی و تعبدی در اینگونه مباحث مؤثر نمی‌افتاد و

۱. رجوع شود به‌اثر شبلی نعمانی تحت عنوان مقالات شبلی، مطبعهٔ معارف، اعظم‌گره۱۳۷۵/.۱۹۵۵م.، مجلد پنجم، صفحهٔ ۱۲.

آنان مجبور بودند برای حفظ آبرو عقب نشینی کنند. در این لحظهٔ حساس، معتزله به‌یاری اسلام برخاستند و مجهز به‌حربه‌های عقل و مجادله، دلایل غیر مسلمین را درهم کوبیدند و آنان را ساکت ساختند. این موضوع اعتبار معتزله را بالا برد و بعضی از برجسته‌ترین فضلا پیرو نظریه‌های آنان گردیدند.

بعدها معتزلیان ارج و احترام شایان در دربار مأمون کسب کردند. دو نفر از معتزلیان بزرگ، ابوالهذیل علاف، و نظام، معلمان خاص مأمون بودند و او به‌آنان بسیار قدر می‌گذاشت. در مورد ابوالهذیل، مأمون همواره می‌گفت «او آنچنان به‌هنر جدل محیط است که ابر بر سر مردمان[1].»

مأمون بسیار علاقه‌مند بود که مباحثات میان مردم هوادار ادیان مختلف را بشنود و به‌آنان آزادی کامل عقیده و سخن اعطا می‌کرد. در تمام اینگونه مباحثات و منازعات مذهبی این معتزله بودند که پیروز می‌شدند و از این رهگذر مقام خود را به‌عنوان حامیان اسلام تسجیل می‌کردند.

دو خلیفهٔ عباسی پس از مأمون، یعنی معتصم و واثق، حمایت کامل قلبی خود را به‌طرف معتزله منعطف ساختند. شخصیت بزرگی چون قاضی احمد بن داود، که مدافع جانانهٔ مکتب معتزله بود نفوذ تام در دربار معتصم و واثق داشت و لذا مکتب معتزله چیرگی بی‌سابقه‌ای تحت حمایت این مرد بزرگ کسب کرد. آخرین شخصیت قابل ذکر، الجبایی است که با او، این نهضت عقلی در

۱. همان کتاب، ص ۱۳.

اسلام قرون وسطی به‌اوج خود می‌رسد.

مکتب معتزله، اساساً حرکتی بود برای توجیه عقلی عقاید دینی. معتزلیان اغلب متفکرانی مستقل بودند ونسبت به‌مسائل فلسفی و مذهبی نظریاتی فردی و خاص خویش ابراز می‌داشتند. ما در این جا بعضی از عقاید اصلی آنان را بررسی و از اختلاف نظرهای شخصی و جزئیات غیر مهم چشم‌پوشی می‌کنیم.

به‌نظر ابوالحسین خیاط، یکی از بزرگان معتزله، برای این مکتب پنج اصل اساسی وجود دارد که هر فرد که مدعی است معتزلی است باید به‌تمام معنی به‌آنها معتقد باشد: ۱. توحید الهی ۲. عدل الهی ۳. الوعد و الوعید ۴. المنزلة بین‌المنزلتین ۵. امر بالمعروف و نهی عن‌المنکر.

می‌توان گفت که دو اصل اعتقادی نخستین در مکتب معتزله بیش از مابقی جنبهٔ محوری داشت، تا آنجا که آنان خودشان را «اهل توحید و عدل» می‌نامیدند.

۱. توحید الهی: اگر چه مسلمانان در اعتقاد راسخشان نسبت به‌توحید خداوند ممتاز شناخته شده‌اند، مع‌ذلك معتزلیان، موحدینی تمام عیار خوانده‌می‌شدند، زیرا از مفهوم وحدانیت ایزدی آنچنان مثال و آرمانی ساخته‌بودند که تقریباً آن را به‌یکی از مجردات فلسفی مبدل کرده‌بودند.

معتزلیان بخصوص امور چهارگانهٔ زیر را مطرح می‌کردند، که هر یك از جهت مهمی با مسأله توحید مرتبط است:

الف. رابطهٔ صفات خداوند با ذات او:

قرآن خداوند را علیم و قادر و حی توصیف کرده است. متشرعه، بخصوص گروه صفاتیه، معتقد بودند که ظواهر آیات دال بر آن است که خداوند دارای صفاتی از قبیل علم و قدرت و حیات و غیره می‌باشد. معتزله به‌این نظر معترض بوده می‌گفتند که خداوند واحد است و توصیف صفاتش بدین گونه، انتساب کثرت بر اوست. نگرانی عمیق معتزلیان این بود که مبادا این صفات جوهریت پیدا کنند و جدا از ذات الهی ملحوظ شوند، که در آن صورت به‌شرك منتهی می‌گردد. معتزله صفات الهی نظیر علم و قدرت و حیات را با این بیان تعبیر می‌کردند که خدا می‌داند، می‌تواند، می‌زید و امثال اینها، یعنی فی‌ذاتِه چنین است نه‌این که واجد صفات علم و قدرت و حیات، جدا از ذاتش باشد.

نظام، معلم مأمون، تأکید می‌کرد که صفات جزء ذات خدا نیستند بلکه عین ذات اویند. از این رو خدا قادر است به‌قدرتی که عین ذات اوست نه در ذات او. و او عالم است به‌علمی که عین ذات اوست نه‌در ذات او. ولی این تعبیر، ظاهراً وجه تمایزی در نحوهٔ بیان مطلب محسوب می‌گردد.

بعضی از معتزلیان معتقد بودند که این صفات باید به‌نحو سلبی ملحوظ گردد، یعنی ممکن نیست هیچ صفت ثبوتی برای خداوند اثبات شود، زیرا که به‌وحدت مطلق خدا خدشه وارد می‌سازد و بدان معنا خواهد بود که ذات خدا ترکیبی از موضوع و محمول است، در حالی که خدا واحد است در مجردترین و مطلق‌ترین مفهوم آن.

سرانجام معتزلیها نیز همانند پیروان هگل، خدا را به‌وحدت مطلق، معرای از هرگونه وصف، رسانیدند. این برداشت خشك از وحدت، نمی‌توانست متشرعه را که به‌چیزی جز یك خدای متشخص نمی‌اندیشیدند، اقناع کند.

کل مسأله رابطه صفات خدا با ذاتش معضله‌ای است ساختهٔ معتزلیان و فی‌نفسه مسأله‌ای غیر قابل حل و مافوق حد ادراك بشری که تنها وحی مدعی هدایت ما به‌ادراك آن است[1].

---

۱. در مورد صفات الهی معتزله صاحب عقیدهٔ واحدی نیستند، بلکه آراء گوناگونی از آنان ابراز گردیده که قاضی عبدالجبار معتزلی در کتاب **شرح‌الاصول‌الخمسه** همه را آورده‌است. معروف‌ترین آنها دو نظریه است که بترتیب یکی از ابوعلی و ابوهاشم جبایی و دیگری از ابوالهذیل علاف است. قاضی عبدالجبار چنین می‌گوید:

قال شیخنا ابوعلی: انهٔ تعالی یستحق هذالصفات‌الاربع (القدرة،العلم، الحیاة، الوجود) لذاته و قال شیخنا ابوهاشم: یستحق هذه‌الصفات لا هو علیه فی ذاته، و مفاد کلام الشیخین: ان الله سبحانه عالم، قادر، حی، بنفسه لا یعلم و قدرة و حیاة و هولاء هم‌المعروفون بنفاة الصفات. (**شرح‌الاصول‌الخمسه**، ص ۱۸۲)

ترجمه: استاد ما ابوعلی گفته‌است: خداوند متعال مستحق این صفات چهارگانه(قدرت، علم، حیات، وجود) لذاته است. و استاد ما ابوهاشم گفته: خداوند مستحق این صفات است به‌همانچه در ذات آنچنان است، و مفاد کلام هر دو این است که خداوند سبحان، عالم، قادر، حی است به‌ذات خویش نه به‌علم و قدرت و حیات. اینان کسانی هستند که به‌نفی کنندگان صفات معروفند.

نظریهٔ فوق به‌نظریهٔ «نیابت» مشهور است. چنانکه حاجی سبزواری گوید:الاشعری بازدیاد قائله ـ و قال باالنیابةالمعتزله. یعنی، اشعری به‌زیادت صفات بر ذات قائل است و معتزلی قائل به‌نیابت است. منظور از نیابت این است که ذات باری نائب از صفات است، بدین معنی که آثار صفات مترتب بر ذات باری است هر چند که صفات در ذات موجود نیست، مثل آنکه خاصیت علم اتقان فعل است. این خاصیت بر ذات باری مترتب است ←

ب. حدوث و قدم قرآن:

مسلمانان نسبت به‌قرآن مجید احساس اعجاب و احترام و هیبت بی‌حد و حصر می‌کنند. در نظر آنان، در قرآن، خدا با پیامبرش سخن می‌گوید و کلمات آن عیناً کلمات خداوند است و از این روست که قرآن، کلام آسمانی یا کلام‌الله نیز نامیده می‌شود. اما تقدس مسلمین از این هم فراتر می‌رود و معتقدند که قرآن حادث نیست و از ازل با خداوند است. لکن وحی خداوند به‌پیامبر یك امر حادث در زمان است. متشرعین از قرآن در تأیید نظریهٔ خود به‌این عبارت شاهد می‌آوردند که خدا همه چیز را با کلمه «کن» (یعنی «باش») آفرید، اما این کلمه خود نمی‌تواند مخلوق باشد چه آنکه لازم می‌آید که یك کلمهٔ مخلوق، خالق نیز باشد. بنا بر این، کلمهٔ خدا، یعنی کلام‌الله یا قرآن، غیر مخلوق است. مضافاً اینکه در قرآن مجید در یکی از آیات آمده «خلقت و امر خاص اوست.[1]» ـ امر در اینجا

بی‌آنکه صفت علم در باری تعالی موجود باشد.

نظریهٔ دیگر توسط ابوالهذیل علاف مطرح گردیده. نص عبارت وی چنین است: هوعالم بعلم هوهو، هو قادر بقدرة هی‌هو، هو حی بحیاة هی‌هو (همان کتاب، ص ۱۸۳). هر چند بعضی از معتزلیان سعی کرده‌اند که میان این دو نظریه هماهنگی برقرارسازند ولی تفاوت میان آن دو کاملاً روشن است. نظریه نخستین هر گونه صفتی را از ذات باری نفی می‌کند و ذات خداوند را نائب صفات می‌داند ولی ابوالهذیل معتقد است که خداوند سبحان موصوف به این صفات است، یعنی قادر است با قدرت و عالم است با علم، اما صفات مزبور در مقام وجود و عینیت از ذات جدا نیست و بلکه متحد با ذات می باشد. امامیه با الهام از روایات وارده از سوی اهل بیت عترت علیهم‌السلام نظریه ابوالهذیل را تأیید کرده‌اند. (مترجم)

۱. الاله‌الخلق والامر. (سورهٔ الاعراف، آیهٔ ۵۴). (مترجم)

علی‌الظاهر غیر از خلق، یعنی غیر مخلوق است. اما امرالله مطمئناً از کلمات اوست. از این رو کلام‌الله، یعنی قرآن، غیر مخلوق است. اما معتزلیان با تمسك به‌اینکه تنها وجود ازلی، خداوند است، بشدت ازلیت قرآن را تکذیب می‌کردند. به‌عقیدهٔ آنان، کسانی که به‌قدم و غیر مخلوق بودن قرآن عقیده دارند و آن را همسان خدا ازلی می‌دانند، خود را به‌ورطهٔ ثنویت در انداخته و از این رهگذر به‌دامن شرك افتاده‌اند.

ج. امکان رؤیت خداوند،

تمام فلاسفهٔ مدرسی مسلمان، اعم از معتزلیان و متشرعه، قائل به‌این بوده‌اند که خیراعلی[1] در زندگی آدمی، رؤیت صادقانهٔ خداست. اما آنان در ماهیت این رؤیت با هم اختلاف کرده‌اند. معتزلیان در اینکه خدا با چشم سر، نه در این جهان قابل رؤیت است و نه در جهان آخرت، اتفاق نظر دارند، زیرا می‌گویند خدا وراء زمان و مکان است. ابوالهذیل و اکثر معتزلیان دیگر معتقد بودند که خدا را فقط می‌توان با چشم دل دید، یعنی ما با قلبمان به معرفت او می‌رسیم. دلایلی را که آنان در تأیید نظر خود اقامه کرده‌اند، می‌توان تحت عناوین زیر طبقه‌بندی کرد.

اول. دلیل از قرآن

۱. «او را چشمها درك نمی‌کنند ولی او همهٔ بینندگان را درك می‌کند» (سورهٔ ۶ آیهٔ ۱۰۳[2]). این آیه، به‌نظر آنان از عمومات[3] است

1. summum bonum

۲. لا تدرکه‌الابصار و هو یدرك‌الابصار.

3. of general application

و به‌معنای آنست که چشم سر خدا را نمی‌بیند، نه در این دنیا و نه در آخرت.

۲. «تو مرا هرگز نخواهی دید». این سخن را خداوند با نفی مؤکد در پاسخ موسی گفت آنگاه که او درخواست کرد «خدای من، خود را به‌من آشکار بنما که تو را مشاهده کنم» (سورهٔ ۷، آیهٔ ۱۴۳[1]).

۳. «آنان درخواستی بالاتر از موسی کردند که گفتند خدا را به ما آشکار بنما پس آنان را به‌سبب تقاضاشان صاعقهٔ سوزان درگرفت (سورهٔ ۴، آیهٔ ۱۵۳)[2].

اگر امت موسی امر ممکنی از خداوند درخواست کرده‌بودند نمی‌بایستی خطاکار نامیده‌شوند و در نتیجه با طوفانی از صاعقه روبرو گردند.

دوم. دلیل از نورشناسی (اپتیک)

معتزلیان معتقد بودند که برای رؤیت یک شیء، شرایط زیر لازم است:

۱. شخص باید دارای باصرهٔ سالم باشد.

۲. موضوع رؤیت باید در جلو یا مقابل چشم باشد، درست همانگونه که برای اینکه شیئی در آینه منعکس شود، باید در برابر آن باشد.

---

۱. قال رب ارنی انظر الیك قال لن ترینی.
۲. فقد سالوا موسی اکبر من ذلك فقالوا ارناالله جهرة فاخذتهم‌الصاعقة بظلمهم.

۳. شیء نباید از چشم زیادی دور باشد.

۴. شیء همچنین نباید بیش از حد نزدیك چشم باشد.

۵. شیء نباید آنچنان لطیف یا رقیق باشد که به‌چشم نیاید، به عبارت دیگر باید دارای رنك و تکاثف کافی باشد. به‌نظر معتزله، از آنجا که شرایط فوق‌الذکر در مورد خدا به‌عنوان شیء موضوع رویت صادق نیست، لذا او با چشم سر قابل رؤیت نیست.

سوم. دلیل از حدیث

در مورد این گفتار منسوب به‌پیامبر که «خدا را خواهید دید همانگونه که بدر را می‌بینید بنحوی که بین خود اختلاف نکنید» (ترمذی)[1]؛ معتزله گفته‌اند که حدیث مذکور از مقولهٔ آحاد است

---

۱. متن حدیث فوق به‌دو گونه نقل شده‌است:

الف. عن جریربن عبدالله البجلی قال: کنا جلوساً عندالنبی (ص) فنظر الی‌القمر لیلةالبدر فقال: انکم ستعرضون علی ربکم فترونه کماترون هذالقمر لاتضامون فی رؤیته. (**سنن‌الترمذی** با تحقیق احمد محمد شاکر، ج ۴، ص ۶۸۷).

ب. عن ابی هریره قال قال رسول‌الله (ص) اتضامون فی‌رؤیة القمر لیلةالبدر وتضامون فی‌رؤیة الشمس؟ قالوالا. قال فانکم سترون ربکم کماترون القمر لیلةالبدر لاتضامون فی‌رؤیته (همان کتاب، ص ۶۸۸).

کلمهٔ «تضامون» به‌فتح و ضم تاء و نیز به‌تشدید میم و تخفیف آن روایت شده‌است. با تشدید میم از ریشه ضمم است یعنی هنگام رؤیت به‌یکدیگر فشار نمی‌آورید و با تخفیف میم از ریشهٔ ضیم به‌معنای ظلم است یعنی هنگام رؤیت به‌یکدیگر ستم نمی‌کنید، بطوریکه بعضی ببینند و بعضی دیگر نبینند. (**نهایة**، ابن اثیر، ج ۳، ص ۱۰۱)

همانطور که ملاحظه می‌کنید آنچه در متن آمده اندکی با عبارت حدیث تفاوت دارد. بنظر می‌رسد نویسنده از کلمهٔ لاتضامون چنین استنباط کرده و مفاد آن را آورده‌است (مترجم).

نـه متواتر، یعنـی از طریق ناقلین غیر متعـدد نقـل شده و اینگونـه احادیث چنانچه معارض نص صریح آیه‌ای از قرآن باشد ـ مثل «او را چشمها درك نمی‌کنند ولی او همهٔ بینندگان را درك می‌کند» ـ مردود و غیر قابل پذیـرش است. از سوی دیگـر، ایشان به‌گفتـاری کـه از عایشه منقول است، تمسك می‌جستند که به‌موجب آن وی تردید کرده که حتی پیامبر، خدا را در این جهان دیده‌باشد و گفته‌است: «هر کس بگوید رسول‌الله (ص) خـدا را بـه‌صورت شخص مـی‌دیـده، دروغ می گوید» (بخاری)[1].

چهارم. تأویل آیات مشبههٔ قرآن

در قرآن مجید آیات مشبههٔ عدیده دربارهٔ خداوند وجـود دارد که بعضی از آنها به‌این شرح است:

۱. پس منزه و پاك است خدایـی که ملك و ملکوت هر مـوجود به‌دست اوست (۸۳/۳۶)[2].

۲. آنچه که من به‌دو دست خود آفریدم (۷۵/۳۸)[3].

۳. آن زیر چشم ما در جریان است (۱۴/۵۴)[4].

۴. و وجـه خـدای تـو بـا عظمت و جلال بـاقی خـواهد ماند

---

۱. عن مسروق قال قلت لعائشه رضی‌الله عنها یا امتاه هل رأی محمد (ص) ربه فقالت لقد قف شعری مما قلت این انت من ثلث من حد ثکهن فقد کذب من حدثك ان محمـداً (ص) رای ربه فقد کذب ثم قرأت لاتدرکه‌الابصار و هو یدرك الابصار و هواللطیف‌الخبیر (صحیح بخاری، ج ۴، ص ۱۴۵)

۲. فسبحان‌الذی بیده ملکوت کل شیء.

۳. لما خلقت بیدی.

۴. تجری باعیننا.

(۲۷/۵۵)[1].

۵. خدای مهربانی که خود را بر عرش جای داده‌است (۵/۲۰)[2].

۶. می‌بینی فرشتگان را فروگرفتگان از پیرامون عرش تسبیح می‌کنند به‌ستایش پروردگارشان (۷۵/۳۹)[3].

همانطور که بوضوح از نظریهٔ معتزله در مورد رؤیت صادقانهٔ خداوند مستفاد می‌گردد، ایشان قائل به تأویل تمامی آیات مشبههٔ قرآنی بودند از قبیل کلمات وجه و دست و چشم خدا، یا قرارگرفتن او بالای عرش، و از آنها صرفاً به‌استعاره تعبیر می‌نمودند و هر گونه تعبیر تحت‌اللفظ را رد می‌کردند تا توحید مطلق ذات باری محفوظ بماند و ناگزیر اصل تأویل آیات قرآن را بحساب می‌گرفتند. معتزلیان همچنین معراج جسمانی رسول‌الله (ص) را انکار می‌کردند. آنان مجازات جسمانی در قبر و همینطور «میزان» و «صراط» و سایر تصاویر مربوط به معاد را رد می‌کردند، هر چند که امکان بعث ابدان و بهشت و لذت جسمانی آن و جهنم و عذابهای مادی آن را قبول داشتند.

۲. عدل الهی: متشرعه عقیده داشتند ضرورتی ندارد که خداوند عادل باشد. او آزاد است در آنچه انجام می‌دهد. ماهیت خیر و شر منوط به‌خواست و ارادهٔ خداوند است و بشر صرفاً از طریق احکام الهی می‌تواند به‌ادراک آنها راه یابد. به‌نظر آنان به‌غیر از طریق

۱. و یبقی وجه ربك ذوالجلال والاکرام.
۲. الرحمن علی‌العرش استوی.
۳. وتری الملئکة حآفین من حول‌العرش یسبحون بحمد ربهم.

وحی، نه الهیات وجود دارد و نه اخلاق. معتزلیان بشدت با این عقیده مخالفت می‌کردند و بر این نظر بودند که خیر و شر را می‌توان از طریق فکر و تعقل شناخت و تمیز داد. آنان همانند پیروان کانت اخلاق را مستقل از الهیات می‌دانستند و بر اعتبار عینی خیر و شر تأکید داشتند.

نظام، خاصه، قاطعاً این معنا را تبلیغ می‌کرد که خداوند نمی‌تواند، نه در این جهان و نه در جهان آخرت، با بنده کاری کند که به‌مصلحت مخلوق یا در راستای عدالت محض نباشد. به‌نظر او این بدان معنا نیست که خدا نمی‌خواهد چنین کند، بلکه به‌این معناست که خدا قدرت چنین کاری را ندارد. بنا بر این چنین می‌نماید که به‌عقیدهٔ معتزله، شخصیت خداوند بتدریج تحت‌الشعاع الزامات مطلقهٔ حق قرار می‌گیرد.

با این حال اشتباه است همانند مك دونالد ادعا کرد که معتزله آنقدر مستغرق در دریافتهای یونانی از قوانین و اصول ثابتهٔ حاکم بر جهان شده‌باشند که این مفهوم در نظر آنان تعالیم حضرت محمد (ص) دربارهٔ خدا را به‌عنوان ارادهٔ مطلق و قدرت فائقهٔ حاکم بر کل شیء کنار زده‌باشد[1]. این نکته مهم و قابل ملاحظه است که به‌موجب آیات قرآن، خدا ذاتاً عادل و صادق و بر حق است. معتزله نظریهٔ خود دربارهٔ عدل الهی را بر افکار متخذه از یونان بنا نمی‌نهادند بلکه به‌تعلیمات قرآن مجید تمسك می‌جستند. در این خصوص توجه خواننده را ذیلاً به‌بعضی از آیات جلب می‌نماید:

1. D. B. MacDonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, London, 1903, pp. 144, 145.

۱. خداوند اراده ندارد که به‌بندگان ستم کند (۳۱/۴۰).[۱]

۲. همانا خداوند به‌مردم هیچ‌گونه ستمی نمی‌کند ولی مردم خودشان ستم می‌کنند (۴۴/۱۰).[۲]

۳. پس ستم کرده‌نشود نفسی چیزی را و اگر باشد مقدار دانه‌ای از خردل بیاریم آن را (۴۷/۲۱).[۳]

معتزله تا حدودی اختیار برای آدمی را مقدمهٔ ضروری اعطای مسؤولیت اخلاقی به‌وی و عدل الهی می‌دانستند. آنان همچنین می‌گفتند که خدا تکلیفی بیش از وسع بشر بر او تحمیل نمی‌کند. قرآن مجید می‌گوید «خدا تکلیف نمی‌کند بر هیچ نفسی مگر به‌قدر توانش» (۲۸۶/۲).[۴] این مطلب یادآور حکم کانت است که «من می‌توانم پس ملزم هستم....»

از آنجا که معتزله از قدریه پیروی می‌کردند، سخت معتقد به‌اختیار بشر بودند. به‌نظر آنان اختیار بشر و عدل الهی بایست توأم باشد. بشر باید در اعمالش مسؤول تلقی شود والا لازم می‌آید که خدا در مجازات گناهکاران در آخرت عادل نباشد.

برخی از معتزله استدلال می‌کردند که کودکان شیرخوار در هیچ حال محکوم به‌عقاب جهنم نخواهند شد، زیرا هرگز مختار نبوده‌اند و لذا هیچ مسؤولیتی متوجه آنان نخواهدشد.

۳. بشارت پاداش و وعید عقاب: این اصل با اصل عدل الهی رابطهٔ

---

۱. و ماالله یرید ظلماللعباد.

۲. انالله لایظلمالناس شیئاً و لکنالناس انفسهم یظلمون.

۳. فلاتظلم نفس شیئاً و ان‌کان مثقال حبة من خردل اتینابها.

۴. لایکلفالله نفساً الا وسعها.

نزدیك دارد. از آنجا که خدا عادل است، باید گنهکاران را مجازات کند و متقین را در آخرت پاداش دهد. مگر نه این است که خدا در قرآن بشارت پاداش و وعید به‌عقاب داده‌است؟

۱. خداوند به‌مردان و زنان مؤمن وعدهٔ بهشت داده‌است (۷۲/۹).[۱]

۲. همانا بدان در دوزخ خواهند بود (۱۳/۸۲ و ۱۴).[۲]

۳. هر کس به‌قدر ذره‌ای کار نیك کرده آن را خواهد دید و هر کس به‌اندازهٔ ذره‌ای کار بد کرده آن را خواهد دید(۸/۷/۹۹).[۳]

معتزله می‌گفتند که بر خداوند فرض است که متقین را پاداش دهد و گهنکاران را عقاب نماید و غیر از این امکان پذیر نیست. بالعکس متشرعین علی‌الخصوص اشاعره معتقد بودند که پاداش و عقاب کلاً موهبتهای الهی است. او هر کس را می‌خواهد پاداش می‌دهد و هر کس را می‌خواهد مجازات می‌کند ولی البته مسلم است که خوبان را پاداش خواهدداد و بدان را عقاب خواهد کرد همانطور که وعده داده که چنین خواهد کرد. اما هیچ ملاحظه‌ای نمی‌تواند خداوند را در تعیین این امر مقید و محصور سازد و او را به‌انجام این یا آن اجبار نماید. فرض اجبار برای او تنزل دادن خداوند است تا حد موجودی غیر مستقل یا حتی در حد یك ماشین که حرکت وعملکرد آن منوط به‌خواست آن نیست. اگر خداوند مجبور باشد که متقین را پاداش

---

۱. وعدالله‌المؤمنین والمؤمنات جنات.
۲. ان‌الابرار لفی نعیم وان‌الفجار لفی جحیم.
۳. فمن یعمل مثقال ذرة خیراً یره و من یعمل مثقال ذرة شراً یره.

دهد و گنهکاران را عقاب نماید، پس چه فرقی است میان او با قاضی یا دادرسی که تصمیماتش مقید به قوانین مدون کیفری است؟

از سوی دیگر، به‌نظر معتزله، وعدهٔ قرآن به‌پاداش و وعید مجازات، نمی‌تواند تحقق نیابد چه در غیر این صورت صداقت خداوند مورد تردید قرار خواهد گرفت. خداوند هرگز قول خود را دیگر نخواهد کرد و این موضوع در قرآن آمده‌است: «در کلمات خداوند هیچ گونه تغییری امکان ندارد» (۱۰/۶۴).[۱]

متشرعه با معتزله در اینکه متقین به‌بهشت خواهندرفت و بدکاران به‌جهنم، توافق عقیده دارند اما حسب اعتقاد معتزله، نتیجه‌ای ضروری و قهری از این مقدمه بدست می‌آید. اعتقاد متشرعه بر آنست که این نتیجه صرفاً امکانی است. خدا مطلقاً در آنچه می‌خواهد بکند آزاد است. اگر خدا اراده فرماید، ممکن است نیکوکاران به‌جهنم یا لااقل بدکاران به‌بهشت روانه گردند. اما به‌نظر معتزله، اختیار الهی، در آن صورت به‌حالت بوالهوسی تنزل یافته و عدالت خداوندی معنا و مفهوم خود را از دست خواهدداد. بدین ترتیب معتزلیان نیز همانند پیروان کانت، اخلاق را مقدم بر کلام قرار می‌دهند، در حالی که به‌عقیدهٔ متشرعه کلام مقدم بر اخلاق است.

۴. حالت بین ایمان و کفر: این اصل اعتقادی که اصولاً وجه تسمیه معتزله بوده‌است، بیشتر ماهیت سیاسی دارد تا کلامی. معتزله اظهار می‌دارند که به‌محض آنکه فردی مرتکب گناه کبیره گردد،

---

۱. لا تبدیل لکلمات‌الله.

دیگر نه مؤمن است و نـه کافر، بلکـه حالت بین‌الامـرین دارد. لـذا چنانچه او بدون توبه بمیرد، محکوم به‌آتش جهنم خـواهدبود، فقط بـا ایــن تفـاوت کـه مجـازات وی بایستی خفیف‌تر از عقوبت کافر باشد. آنان پایهٔ این اصل را نیز نصوص قـرآن و حدیث مـی‌دانستند. در قرآن آمده‌است: «آیا کسی که ایمان آورده مـانند کسی است کـه فـاسق بوده‌است؟ آنان برابر نیستند.» (۱۸/۳۲).[۱] همچنین از رسول اکرم (ص) نقل شده که گفته‌است: «کسی که از گناه کبیره توبه نکند نه مؤمن است و نه کافر[۲]».

۵. امر به‌معروف و نهی از منکر: این اصل مربوط به‌رسالهٔ عملیه[۳] معتزله است. متشرعین نیز قبول دارند که باید از مردم خواست کـار نیك کنند و آنان را از کـار بد بازداشت. اما معتزله این مـوضوع را واجب عینی(فـرض‌العین) بـر هـر مسلمـان می‌دانند، یعنی وظیفه و الـزامی اجتنـاب‌ناپذیر، در حـالـی کـه به‌عقیده متشرعه ایـن امـر واجب کفـائـی (فرض‌الکفائی) است، یعنی چنانچه فردی به‌ایـن عمل اقدام کند از عهده دیگران ساقط خواهدبود.

برپایهٔ این اعتقاد، معتزله واجب می‌دانستند که نه فقط با لسان بلکه همچنین (اگر چه این امر کاملاً خلاف روح اسلام است) با تکیه بر قدرت حاکمهٔ دولت عقیدهٔ خود را گسترش دهند. در لوای حمایت

---

۱. افمن کان مؤمناً کمن کان فاسقاً لایستون.

۲. در منابع حدیث روایتی به‌صورت فوق دیـده‌نشد. ولی قریب به‌مضمون بالا در کتـاب **وسائل‌الشیعه**، تصنیف حر عـاملی، ج ۱، صفحـات ۲۲ تـا ۲۵ آمده‌است. [مترجم]

3. practical theology

باهرهٔ مأمون، ایـن اصل اعتقـادی معتزلـه به‌تأسیس سازمـان تفتیش عقاید (یا محنه) علیه کسانی که تسلیم نظریات مذهبی آنان بخصوص اعتقاد به‌حادث بودن قرآن نمی‌شدند، منجر گردید.

مأمون طی فرمانـی رسمی خطاب بـه‌تمام قضات حکومت مقرر داشت که عقایدِ مقامات دولتی را نسبت به‌حدوث قـرآن مورد تفتیش قرار دهنـد. خلیفه حتی فرمان داد کسانـی که از بازجوئی‌شدن امتناع ورزند به‌مجازات مرگ محکوم شونـد. این مـوضوع طبعاً منجر بـه تحریك احساسات شدید علیه معتزله گردید و بـالنتیجه یکـی از علل سقوط آنان شد.

۲

اشعریه

مکتب اشعری اعتراضی است به‌عقل گرائی دینی معتزله که معتقد بودند اسرار عالم و مبانی معتقدات مذهبی را می‌توان با موازین عقل بشری توجیه و تبیین کرد. این مکتب رجعتی است از عمل غیرممکن ساخت یك دستگاه کلامی تعقلی محض، به‌سوی اتکاء بر قرآن و حدیث و سنت رسول‌الله (ص) و شیوهٔ «سلف» یعنی جامعهٔ اولیهٔ اسلامی.

آغاز این مکتب در هاله‌ای از ابهام پوشیده شده‌است و بنظر می‌رسد در ابتدا صرفاً تغییر موضعی تدریجی و تقریباً نامحسوس بوده است که مردم حتی از وجود آن خبر نداشتند. لکن بعدها وقتی به گذشتهٔ آن توجه کردند، تمایل باطنی بشر بر اینکه هر حرکت بزرگ و عمومی را تنها به‌یك نفر نسبت دهد، دوباره عرض اندام کرد و کل آن به‌ابوالحسن علی‌بن اسمعیل‌الاشعری (۳۳۰ه./۹۴۵م.) نسبت داده شد. راست است که با ظهور او این تغییر موضع ناگهان مورد توجه قرار گرفت و هویت پیدا کرد، اما پیش از آن نیز مدتها بود که

جریان داشت[1]. بسیاری مکتبهای کلامی شبیه مکتب اشاعره همزمان در کشورهای مختلف پدیدار شده‌بودند از قبیل مکتب ظاهریه در اسپانیا، مکتب طحاوی در مصر و ماتریدیه در سمرقند.

مکتب اشعری همه را کنار زد و به‌شکوفایی و شهرت رسید زیرا در میان پیروان و شارحانش متفکران نیرومندی چون باقلانی، امام‌الحرمین، غزالی، فخرالدین رازی و بسیاری مانند ایشان پیدا شدند.

نظریات عمدهٔ اشعریه را که سخت مورد مجادله و اعتراض معتزله بوده است می‌توان به‌شرح زیر خلاصه کرد:

۱. صفات خداوند و رابطهٔ آنها با ذات او.

۲. حدوث و قدم قرآن.

۳. امکان رؤیت خداوند.

۴. جلوس خداوند بر عرش.

۵. آزادی اراده یا اختیار.

۱. صفات خداوند و رابطهٔ آنها با ذات او

الف. اشاعره صفات خداوند را با قید به‌اینکه اتصافات او «مخالفه للحوادث» و «بلاکیف و لاتشبیه» است، قبول داشتند. به عبارت دیگر، قائل به‌این بودند که صفاتی که به‌او منتسب می‌گردد

---

1. MacDonald, op. cit., pp. 186, 187.

رجوع کنید همچنین به‌مقالهٔ زیر از همان نویسنده:

«An Outline of the History of Scholastic Theology in Islam,» *The Moslem World*, Vol. *XV*, 1925, pp. 140-8.

قابل انتساب به‌بشر نیست و بنا بر این نمی‌توان از چگونگی آنها سؤال کرد یا به‌تشبیه و مقایسهٔ آنها پرداخت. به‌نظر آنان الفاظی که برای بشر بکار می‌رود باید وقتی که برای خدا استعمال می‌شود بکلی معانی دیگری افاده کنند. صفات خدا تنها از نظر شدت و ضعف ـ یعنی فقط از جهت اینکه او داناتر و قادرتر از آدمیان است ـ با صفات بشری متفاوت نیست، بلکه در کل ماهیت و نفس امر نیز تفاوت دارد. به‌موجب اصلی که اشاعره آن را اصل تنزیه می‌خوانند، هر تصور یا تصدیقی دربارهٔ ذات باری باید از هر گونه عنصر بشری منزه باشد.

ب. نقل شده که ابوالحسن اشعری نظر ابوالهذیل علاف را دربارهٔ اتحاد صفات و ذات خداوند بشدت به‌شرح زیر رد کرده‌است: «ابوالهذیل می‌گوید علم خدا عین ذات اوست پس او خدا را مبدل به علم می‌سازد. لذا باید به‌او گفت به‌جای خدا به‌علم متوسل شود چه آنکه به‌نظر او هر دو یکی هستند، و در دعایش بگوید: ای علم مرا ببخش![1]» اشعری این مطلب را صرفاً بر سبیل طنز نگفته بلکه احتمالاً

---

۱. وقد قال رئیس من رؤسائهم و هو أبوالهذیل العلاف ان علم‌الله هوالله فجعل‌الله عز و جل علما والزم فقیل له اذا قلت أن علم‌الله هوالله فقل یا علم‌الله اغفرلی و ارحمنی. **الابانه عن اصول‌الدیانه**، ابوالحسن اشعری، ص ۳۸، چاپ جامعةالاسلامیه، مدینهٔ منوره، سال ۱۹۷۵م.

ضعف این مناقشه کاملاً واضح بنظر می‌رسد زیرا منظور از اتحاد صفات با ذات، اتحاد وجودی است نه مفهومی زیرا بی‌گمان مفهوم خدا غیر از مفهوم علم و قدرت و حیات است و بنا بر این چون علم غیر از خداست مفهوماً، هر چند که عین اوست مصداقاً، کسی نمی‌تواند خطاب به خداوند بگوید یا علم الله (مترجم).

قصدی کاملاً جدی از طرح آن داشته‌است. نظریهٔ ابوالهذیل و دیگران در خصوص اتحاد کامل صفات و ذات باری در واقع به‌مذهب طبیعی، یعنی سلب قدرت از خداوند برای تصرف در امور جهان[1]، و حتی شکاکیت صرف انجامیده‌بود. به‌عنوان مثال، مفهوم وحدت خداوند، بنا بر نظریهٔ ابوهاشم، صرفاً یك امکان مجرد است که هیچ محمولی را نمی‌توان برای آن اثبات کرد و در نظریات ابن اشراس و جاحظ به مذهب طبیعی منجر می‌گردد.

اما از سوی دیگر، اگر چه شرطهایی که اشعری گذاشته‌است ـ یعنی «بلاکیف» و «المخالفه» ـ ممکن است معتقدان متشرع را قانع سازد، ولی برای ذهنی فلسفی یا روحی پژوهشگر که حاضر نیست به اینگونه ساده‌اندیشی و درماندگی مذهبی کودکانه تسلیم شود، خرسند کننده نیست.

۲. حدوث و قدم قرآن.

الف. اشاعره مؤکداً به‌ازلیت و مخلوق نبودن قرآن معتقد بودند. آنان، بر خلاف ادعای بعضی خاورشناسان و حتی معتزله، این نظر خود را بر مفهوم یهودی یا مسیحی کلمه [Logos] بنا نکرده بودند، اساس را آیات قرآن مجید قرار داده بودند، از جمله: «لله‌الامر من قبل و من بعد» (۴/۳۰)، یعنی امر خداوند که در واقع از طریق کلام‌الله می‌رسد، ازلی و غیر مخلوق است، و نیز: «الا له‌الخلق

---

۱. معنایی که ما به‌این عبارت بیان کرده‌ایم، در اصطلاح حکمای غرب deism خوانده‌می‌شود. (مترجم)

والامر» (۵۴/۷) که در اینجا خداوند از امر به‌عنوان چیزی غیر از عمل خلقت سخن می‌گوید و این به‌عقیدهٔ اشاعره دلالت بر آن دارد که امر خداوند از مقولهٔ اشیاء آفریده نمی‌باشد. مضافاً اینکه، امر خدا، به‌اقتضای ذاتی، از طریق کلام و گفتار او باید برسد. پس کلام‌الله یا قرآن غیر مخلوق است. همچنین قرآن می‌گوید «اذا قضی امراً فانما یقول له‌کن فیکون» (۱۱۷/۲). اشعری استدلال می‌کند: اگر فرض کنیم قرآن مخلوق است، باید کلمهٔ «کن» [باش] قبل از بوجود آمدن آن خطاب به‌آن گفته شده‌باشد و اگر خداوند کلمهٔ «کن» را خطاب به‌قرآن گفته‌باشد، از آنجا که قرآن کلام‌الله است لازم می‌آید که کلمه‌ای به‌کلمه‌ای دیگر گفته شده‌باشد، یعنی به‌ضرورت منطقی می‌بایست کلمه‌ای به‌کلمه‌ای خطاب شده‌باشد تا کلمهٔ اخیر بوجود بیاید. و همینطور قس علیهذا که درنتیجه منتهی به‌تسلسل بی‌نهایت می‌شود که به‌عقیدهٔ اشاعره غیر معقول و محال است. بنا بر این از راه برهان خلف، اشاعره به‌زعم خود غیر مخلوق بودن قرآن را ثابت می‌کردند[1].

---

۱. ابوالحسن اشعری گوید: و مما یدل من کتاب‌الله علی ان کلامه غیر مخلوق قوله عز و جل «انما قولنا اذا اردناه ان نقول له کن فیکون» فلو کان القرآن مخلوقاً لوجب ان یکون مقولاً له «کن فیکون» و لوکان الله عز و جل قائلاً للقول «کن» لکان للقول قولا، و هذا یوجب احدالامرین: اما ان یؤول الامر الی ان قول‌الله غیر مخلوق، او یکون کل قول واقع بقول لاالی غایة و ذلك محال، و اذااستحال ذلك صح و ثبت ان‌لله عز و جل قولاً غیر مخلوق **(الابانه ص ۵۳-۵۲)**

ترجمه: ابوالحسن اشعری گوید: از چیزهایی که کتاب خدا دلالت بر آن دارد که کلام او غیر مخلوق است قول خدای عز و جل است: «همانا قول ما وقتی ←

ب. معتزله ادعا داشتند که اشاعره با تبلیغ غیر مخلوق بودن قرآن، در واقع از مفهوم مسیحی کلمه [Logos] هواداری می‌کنند و به‌ورطهٔ شرك یا چند خدائی[1] درافتاده‌اند. استدلال معتزله این بود که تأکید اشاعره بر مخلوق نبودن قرآن به‌معنای قول به‌قدم آن همراه با ذات باری و شریك و همذات ازلی قائل شدن برای اوست. جالب نظر است که اشاعره نیز شبیه همین اتهام را به‌معتزله وارد می‌کردند و ایشان را بزرگترین مشرکان می‌خواندند و دلیلشان این بود که هر کس که بر مخلوق بودن قرآن اصرار داشته‌باشد بسیار به‌نظر کفار نزدیك می‌شود که می‌گفتند قرآن ساختهٔ ذهن پیامبر است. در این زمینه، اشاعره یکی از آیات قرآن را شاهد می‌آوردند که خداوند در

اراده کردیم آن را، این است که می‌گوییم باش پس می‌باشد» پس اگر قرآن مخلوق باشد، بایستی به‌گفته «کن فیکون» خلق شده‌باشد و اگر خدای عز و جل کلمهٔ «کن» را هم بگوید، بنا بر این برای قول هم قول لازم است و این مطلب مستلزم یکی از دو امر است: یا آنکه سرانجام می‌گوییم که قول خدا مخلوق نیست و یا آنکه هر قولی بایستی متوقف بر قول دیگر باشد و تا بی‌نهایت پیش رود و این امری محال است و چون این امر محال است پس ثابت می‌شود که خداوند را قولی‌است غیر مخلوق.

همانطور که ملاحظه می‌کنید استدلال فوق مبتنی است بر اینکه امر در این آیه و نظایر آن اوامر لفظی ساخته شده از حروف و اصوات باشد که خداوند به‌گونهٔ فرمانروایان هنگام خلقت آسمان و زمین صادر کرده‌باشد. ولی با اندکی تأمل بطلان چنین گمان روشن می‌گردد زیرا خطاب به‌معدومات لغو و بیهوده و بی‌معنی است و از خداوند صادر نخواهدشد. منظور از امر در این گونه آیات اوامر تکوینی است و به‌دیگر سخن از ارادهٔ قطعیه الهی نسبت به ایجاد اشیاء به‌واژه امر تعبیر شده‌است و مقصود از آیه آن است که خداوند هر گاه اراده‌اش تعلق گیرد، متعاقب آن اشیاء وجود می‌یابد و تخلفی میان ارادهٔ حق متعال و وجود اشیاء امکان‌پذیر نمی‌باشد. (مترجم)

1. polytheism

آن راجع به‌عقیدهٔ مشرکان دربارهٔ قرآن چنین می‌فرماید «ان هذا الا قول‌البشر» ـ یعنی این جز سخن آدمی هیچ نیست (۲۵/۷۴).[۱]

۳. امکان رؤیت خداوند

اشاعره دلایل زیر را در تأیید نظریهٔ خویش نسبت به‌امکان رؤیت ذات باری در ملکوت اعلی (بهشت) ـ حتی در کیفیت عینی آن ـ ارائه می‌دادند:

الف. دلیل از قرآن. اشاعره به‌آیات زیر در تأیید موضع خود اشاره می‌نمودند:

۱. «وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظره» (در آن روز چهره‌هایی هست زیبا و درخشان که سوی پروردگارشان نظر می‌کنند) (۲۲/۷۵و۲۳). به‌موجب نظر اشاعره این آیه به‌وضوح دلالت بر امکان رویت خداوند در بهشت دارد، که عطیهٔ او به‌اهل بهشت در روز قیامت خواهد بود.

۲. «قال رب ارنی انظر الیك» (گفت [یعنی موسی]ای پروردگار من بنمای تا در تو نظر کنم) (۱۴۳/۷). اشعری استدلال می‌کرد که

---

۱. قال الاشعری: فمن زعم ان‌القرآن مخلوق فقد جعله قولاً للبشر و هذا ما انکره‌الله علی‌المشرکین (**الابانه**، ص ۵۶).

ترجمه: هر کس گمان کند که قرآن مخلوق است پس آن را قول بشر قرار داده و این همان چیزی است که خداوند بر مشرکین انکار کرده‌است.

این استدلال مخدوش است زیرا کسی که می‌گوید قرآن مخلوق است منظورش این است که قرآن مخلوق خداوند است و او به‌پیامبر وحی فرموده است. البته منافات ندارد که قرآن مخلوق خداوند سبحان باشد ولی هنگامی که آدمیان آن را قرائت می‌کنند الفاظ و اصوات مخلوق خودشان باشد. (مترجم)

اگر رؤیت خدا غیر ممکن می‌بود، موسی آن را درخواست نکرده بود. موسی از انبیاء خداوند است و بنا بر این از هر گناه یا خطای فاحش مبری است. پس چگونه ممکن است امری محال و ممتنع را تقاضا کند؟

ب. دلیل از حدیث. اشاعره، نظر معتزله را به‌حدیث زیر از رسول‌الله (ص) جلب می‌کردند. نقل شده‌است که وقتی از پیامبر دربارهٔ امکان رؤیت خدا در روز رستاخیز سؤال شد، آن حضرت فرمود: خدایتان را خواهید دید همچنان‌که ماه را در حالت بدر می‌بینید، آنچنان که بین خود اختلاف نکنید.[1]

ج. دلیل از منطق. استدلالهای باصطلاح منطقی در اثبات رؤیت ذات باری در بهشت به‌شرح زیر است که نمونه‌ای از جدل خاص اشاعره است.

۱. خدا می‌تواند هر چه را وجود دارد به‌ما نشان دهد.
خدا وجود دارد.
پس خدا می‌تواند خود را به‌ما نشان دهد.

۲. هر کس اشیاء را می‌بیند خود را نیز می‌بیند.
خدا اشیاء را می‌بیند.
پس خدا خود را می‌بیند.
هر کس خود را می‌بیند می‌تواند خود را مرئی سازد.

---

۱. رجوع کنید به‌توضیحاتی که در فصل اول در باب این حدیث داده‌ایم. (مترجم)

خدا خود را می‌بینند.

پس خدا می‌تواند خود را مرئی سازد.

۳. خیر اعلی در عالم اعلی واقعیت‌پذیر است.

رؤیت خداوند خیر اعلی است.

پس رؤیت خداوند در جهان اعلی واقعیت پذیر است.

اشعری ادعا می‌کرد که کسانی که رؤیت خداوند را در جنت تکذیب می‌کنند، خدا را به‌سطح یکی از مجردات فلسفی محض و حتی ذاتی لاوجود تنزل می‌دهند.

۴. جلوس خداوند بر عرش

به‌نظر اشاعره از آیات قرآنی زیر بخوبی معلوم می‌گردد که خدا بر عرش و بر فراز آسمانها جلوس کرده‌است.

۱. «الرحمن علی‌العرش استوی» (خداوند مهربان بر عرش قرار گرفته‌است). (۴/۲۰).

۲. «الیه یصعد الکلم‌الطیب» (کلمات پاك بسوی او بالا می‌رود). (۱۰/۳۵).

۳. «بل رفعه‌الیه» (خداوند او [یعنی عیسی] را بسوی خود بالا برد). (۱۵۸/۴).

۴. «ثم الیه یرجعون» (سپس آنان بسوی او خواهند رفت). (۳۶/۶)

۵. «امنتم من فی‌السماء ان یخسف بکم‌الارض فاذا هی تمور» (آیا ایمن هستید از کسی که در آسمان است که زمین را بشکافد تا

شما را فرو ببرد؟) (۱۶/۶۷).

۶. «وتری‌الملئکة حافین من حول‌العرش یسبحون بحمد ربهم» (و می‌بینی فرشتگان را گرداگرد عرش حلقه‌زنان که به‌ستایش پروردگارشان تسبیح می‌گویند). (۷۵/۳۹).

این آیات با حدیثی منسوب به‌رسول‌الله به‌این عبارت تأیید می‌شود که خدا هر شب به‌طبقات سفلای آسمان هبوط فرموده سؤال می‌کند: آیا کسی هست که درخواستی داشته‌باشد؟ این منم که استجابت می‌کنم. آیا کسی هست که طلب مغفرت کند؟ من اینجا هستم تا او را ببخشایم. و این امر تا طلوع فجر ادامه می‌یابد.

علاوه بر شواهد فوق از قرآن و حدیث در خصوص استقرار خدا بر عرش، اشعری استدلالهای زیر را نیز که نمایانگر طبع جدلی اوست، ارائه می‌دهد. اگر آنطور که معتزله عقیده دارند خدا در همهٔ مکانها هست، باید الزاماً این مطلب را پذیرفت که خدا در زیر اعماق هم هست و مخلوقات تحت او هستند و اگر این درست باشد، پس خدا بایستی همزمان تحت آن چیزی باشد که بالای آن است و فوق آن چیزی که زیر آن است و چون چنین امری محال است، بنا بر این کسی نمی‌تواند بگوید که خدا در همه جا هست.

اشعری بر معتزله و دیگران که تعبیرات تمثیلی و استعاری بکار برده‌اند و مدعی شده‌اند که خدا در همه جا هست سخت تاخته و چنین گفته‌است که اگر این تعبیر درست باشد نتیجهٔ منطقی آن چنین می‌شود که خدا در رحم مریم و نیز در هر جای پلید هم باید حاضر باشد.

۵. آزادی اراده یا اختیار

نظریهٔ اشعری در مورد مسألهٔ اختیار به‌نحو بسیار رسا در کتاب مك‌دونالد تحت عنوان رشد و تکامل کلام اسلامی بیان گردیده‌است.[۱] به‌نظر مك‌دونالد، موضع اهل سنت و جماعت متقدم مطلقاً اعتقاد به جبر بوده لکن معتزله با توسل به‌اصل عدل الهی قائل به‌اختیار شده‌اند. اشعری طریق میانه‌ای مطرح ساخت به‌این استدلال که بشر نمی‌تواند چیزی خلق کند و خدا تنها خالق است، پس قدرت بشر هیچ گونه اثری بر اعمال وی ندارد. خدا اول قدرت و اختیار را در بنده ایجاد می‌کند، و سپس افعال او را به‌تناسب قدرت و اختیاری که به‌او اعطا کرده خلق می‌کند. به‌نظر اشعری، خداوند افعال بنده را ـ چه از جهت تصمیم به‌مبادرت به‌فعل و چه از لحاظ اجرای آن ـ خلق می‌کند ولی اکتساب افعال به‌دست بندگان است. «کسب»[۲]

1. MacDonald, op. cit,. pp. 191, 192.

همچنین رجوع کنید به‌نوشتهٔ زیر از ماجد فخری:

«Some Paradoxical Implications of the Mutazilite View of Free Will,» *The Muslim World*, Vol. XLIII, 1953, pp. 95-109.

۲. رجوع شود به **مقالات‌الاسلامیه اشعری**، ویراستهٔ H. Ritter، چاپ استانبول، ۱۹۲۹، صفحهٔ ۵۴۲. همچنین نگاه کنید **به‌الابانه عن اصول‌الدیانه**، برگردان انگلیسی Walter C. Klein، چاپ ۱۹۴۰ (New Haven)، صفحهٔ ۱۳۵ به‌بعد. الاشعری دو اصطلاح «کسب» و «اکتساب» را بکار می‌برد که هر دو لفظ در یکی از آیات قرآن آمده‌است [لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت ۲/۲۸۶. (مترجم)] به‌این معنی که «خداوند به‌هیچ نفسی وراء توانایی آن نفس تکلیفی قرار نمی‌دهد. برای اوست آنچه کسب کرده‌است (ما کسبت) و بر اوست آنچه اکتساب کرده‌است (مااکتسبت)». مفسرین گاهی بین این دو لفظ تمایز قائل شده‌اند. به‌این توضیح که «کسب» راجع است به اعمال خیر، هم برای فاعل و هم برای دیگران، حال آنکه «اکتساب» دلالت می‌کند بر اعمال شری که صرفاً به‌فاعل آنها راجع است. برای آگاهی بیشتر ←

متناسب است با قدرت و اختیاری که از پیش خداوند در بنده خلق کرده‌است. در واقع انسان فقط «محل» یا «موضوع[۱]» عمل خویش است. تصور این بود که اشعری بدینگونه اختیار را برای آدمی توجیه کرده و انسان را مسؤول اعمال خویش محسوب نموده است. از باب مثال، اشعری می‌گوید وقتی که آدمی با قلم روی کاغذ چیزی می‌نویسد، خدا در ضمیر او ارادهٔ نوشتن را خلق می‌کند و در همان حال به‌وی قدرت تحریر اعطاء می‌نماید و بدین ترتیب حرکت ظاهری دست و قلم و ظهور کلمات بر پهنهٔ کاغذ را ایجاد می‌نماید. در اینکه نظریهٔ اکتساب به‌هر تقدیر موجه‌تر از نظریهٔ موجبیت[۲] محض باشد تردید وجود دارد. با وجود این، گفته شده که اشعری با این نظریهٔ نوظهور، بسیار به‌نظریهٔ لایب‌نیتس دائر به‌هماهنگی از پیش مقرر شده نزدیك شده‌است. مك‌دونالد در این مورد، اشعری را از زمرهٔ متفکران اصیل و مبتکر طراز اول می‌داند.

نظریهٔ اکتساب به‌صورتی که اشعری موجد آن بوده، به‌این معناست که قدر و اهمیت اختیار برای انسان ناشی از آگاهی او به

از نظریهٔ اشعری در باب «کسب»، رجوع شود به‌مقالهٔ حمودا قربی تحت عنوان:

«Al-Ashari's Theory of Acquisition (*al-Kasb*),» *Islamic Quarterly*, Vol. II, 1955, pp. 3-8.

و نیز به‌مقالهٔ م. بدرالدین علوی با مشخصات زیر:

«Fatalism, Free Will, and Acquisition as Held by Muslim Sects,» *Islamic Culture*, Vol. *XXVIII*, 1954, pp. 319-29.

۱. locus یا subject. «محل» در مقابل «حال» و «موضوع» در برابر «محمول». (مترجم)

2. determinism

اختیار و آزادی خویش است، به‌این توضیح که آدمی به‌افعالی که توسط خداوند در نهاد او تحقق یافته اذعان می‌کند و مدعی صدور آنها از خود می‌شود.[۱]

---

۱. شایان توجه است که یکی از محققان به‌نام W. Montgomery Watt قویاً به‌اینکه اشعری بانی نظریهٔ کسب باشد، تردید کرده‌است. به‌نظر او مبدع اصلی آن نظریه امام ابوحنیفه یا یکی از پیروان بلافصل او باید باشد. رجوع شود به‌مقالهٔ زیر از او:

«The Origin of the Islamic Doctrine of Acquisition,» *The Journal of Royal Asiatic Society*, 1943, pp. 234-47.

همچنین رجوع شود به‌اثر دیگر او تحت عنوان:

Free Will and Predestination in Early Islam, Luzac & Co., London, 1948, p. 168,

و نیز به‌کتاب زیر:

A. J. Wensinck, *The Muslim Creed*, Cambridge, 1932, p. 93.

۳

منشأ تاریخی و منابع تصوف

فون کرمر[۱] و دزی[۲] تصوف را نشأت گرفته از آیین هندی ودانتا دانسته‌اند و مرکس[۳] و نیکلسن[۴] آن را به‌مذهب نوافلاطونی و مسیحیت نسبت می‌دهند و براون[۵] آن را واکنشی آریایی در قبال یکی از ادیان غیرعاطفی سامی تلقی می‌نماید[۶].

کل این نظریه‌ها بر پایهٔ برداشتی بسیار سطحی از علیت تاریخی[۷] است و از آنجا که علیت تاریخی با پدیده‌های بسیار پیچیده‌ای سر و کار دارد، اعتبار آن همواره در معرض تردید قرار

1. Von Kremer 2. Dozy 3. Merx 4. Nicholson
5. Browne

۶. رجوع شود به‌اثری از شیخ محمد اقبال تحت عنوان:
The Development of Metaphysics in Persia, Luzac & Co., London, 1908, p. 97
فصل مربوط به‌تصوف در این اثر یکی از گرانبهاترین تحقیقات در این خصوص بشمار می‌رود. بخش اول آن تحت عنوان «The Origin and Quranic Justificatoin of sufism» در واقع منبع اصلی نظریاتی است که در این فصل از کتاب حاضر آمده‌است، هرچند از دو نوشتهٔ زیر اثر نیکلسن نیز بهرهٔ بسیار برده‌ایم: R A. Nicholson's «Introduction,» to his *Mystics of Islam*, London, 1914; and his article, «A Historical Enquiry concerning the Origin and Development of Sufism...» in *The Journal of the Royal Asiatic Society*, 1906, pp. 303-48.

7. historical causation

مـی‌گیـرد. و اساساً به‌لحاظ آنکه اختیار یـا خلاقیت نفس انسان، از عواملی است که بر روند تاریخ تأثیر می‌گذارد، بدیهی است که علیت تاریخی را به‌هیچ وجه نمی‌توان همسان علیت مادی دانست. پی‌جویی سلسلهٔ علـل تـاریخی مستلـزم بینشی ژرف نسبت بـه‌تأثیـر عـوامـل فرهنگی عدیدهَ است. ولی حتی در آن صورت نیز این بینش چه بسا به آن درجه از قطعیت نرسد که در مطالعه علومی از قبیل فیزیك و شیمی و غیره حاصل می‌گردد.

استنتاجهای کلی خاورشناسانی مانند آنان که نام بردیم، حتی اگر بعضاً نیز مقرون به‌صحت باشد، این اصل را نادیـده می‌گیرد کـه برای تسجیل پیوستگـی تاریخی میان دو پـدیـدهٔ تاریخی الف و ب، صرفاً تعیین وجـوه مشابهت آن دو بـا یکـدیگـر بدون اثبات موارد زیر کفایت نخواهد کرد:

اولاً نسبت واقعی میان الف و ب بایـد به‌گـونـه‌ای بـاشد که پیوستگی آن دو را به‌یکدیگر ممکن سازد.

ثانیاً همهٔ واقعیتهای تـاریخی احـراز شده بایـد بخوبی مـؤیـد فرضیهٔ اولیه باشد.

ثالثاً امکان اینکه الف و ب هر دو معلول علتی مشترك بـاشند باید کاملاً تحلیل و بطلان آن مشخص شده‌باشد.

باید بـه‌این نکته توجه داشت کـه در موجبیت تـاریخی، علت صرفاً با تقدم زمانی بر معلول احراز نمی‌شود. ایـن حقیقت بنیانـی را نمی‌توان نادیده گرفت که ذهن آدمی ممکن است بنا بـه‌ابتکار خـود حقایقـی بیرون دهـد کـه نسلها قـبل تـوسط پیشینیان پیش‌بینی شده

باشد[۱].

وانگهی، در پی‌جویی ریشهٔ تصوف و اصولاً هر نحلهٔ فکری در تاریخ فلسفهٔ اسلامی، این اصل فرهنگی را نباید نادیده انگاشت که هیچ سنخ فکری نمی‌تواند ذهن مردمی را به‌خود جلب نماید مگر آنکه ازان خود آن مردم باشد[۲]. ایده‌های فرهنگی را هرگز نمی‌توان صرفاً از خارج در ذهن بشر تزریق کرد. چنین تصورات باید از درون خود مردم بجوشد. تأثیر عوامل خارجی حداکثر ممکن است مردم را از خواب غفلت بیدار کند.

در بررسی تکامل تدریجی افکار یا پدیده‌های فرهنگی، باید در نظر داشت که ارزش یا اهمیت آنها بر ملاك منشأ آنها تقویم نگردد. این امر به‌سبب ضرورت اجتناب از مغالطهٔ ناشی از تاریخ گرایی[۳] و نیز آنچه به‌سفسطهٔ تکوینی[۴] معروف است، لزوم دارد. و جالب نظر است که بدانیم خاورشناسان بیشتر در معرض افتادن به‌ورطهٔ این مغالطه هستند تا محققان اسلامی.

اینك به‌بررسی نظریه‌های مختلف دربارهٔ منشأ تصوف در پرتو این ملاحظات کلی می‌پردازیم.

۱. مسیحیت: به‌هیچ وجه نمی‌توان نفوذ مسیحیت را بر عرفان اسلامی نادیده گرفت. می‌توان همصدا با فون کرمر به‌نفوذ مسیحیت

---

۱. همان اثر از اقبال، ص‌ص ۸-۹۷.

۲. همان.

۳. historicism در فارسی «مذهب اصالت تاریخ» و «تاریخ‌بنیادی» و جز آن نیز اصطلاح شده‌است. (مترجم)

4. genetic fallacy

حتی بر فرهنگ و تفکر قبل از اسلام اشاره نمود. رهبانیت مسیحی برای عربهای ساکن حاشیهٔ صحرائ سوریه و صحرای سینا چیز آشنایی بوده‌است. شاهد این مدعا در اشعار دورهٔ جاهلیت بچشم می‌خورد. مثلاً امرؤالقیس در یکی از اشعارش به‌دیری مسیحی در صحرا به شرح زیر اشاره دارد:

ای یار، آن برق را بنگر، جهید و رفت همانند برق دو دستان بر ستونی تاجدار.

آیا شعلهٔ آن به‌جلو می‌جهد؟ یا آنکه چراغ راهبی بود که روغن بر فتیلهٔ تابیده‌اش می‌ریخت[1]؟

الف. لباس پشمینهٔ مرسوم صوفیهای اولیه که به‌تعبیری واژهٔ «صوفی» از آن اشتقاق یافته، قطعاً منشأ نصرانی داشته‌است. زاهدان مسلمان اولیه که لباس پشمین می‌پوشیدند، احتمالاً این شیوه را از رهبانان مسیحی تقلید کرده‌بودند. فرقد سبخی (۱۶۸هـ./۷۸۴م.) که همواره ردای پشمین بر تن می‌افکند، چنین مورد سرزنش حماد بن سلم قرار گرفت: «این نشانهٔ مسیحیت را بدور انداز».

ب. در بعضی از تذکره‌های قدیمی صوفیه، راهب یا عزلت‌جوی مسیحی در نقش مرشد ظاهر می‌گردد و به‌قدیسین سرگشتهٔ مسلمان تعلیم و اندرز می‌دهد. روایات بسیاری از انجیل و احادیث جعلی منسوب به‌عیسی مسیح نیز در زندگینامه‌های صوفیان بزرگ درج

---

۱. متن ابیات چنین است:

اصاح تری برقا اریك و میضه ‌‌ ‌ کلمع الیدین فی حبی مکلل
یضیء سناه او مصابیح راهب ‌ ‌ امال السلیط بالذبال المفتل

نقل از قصیدهٔ معلقه لامیه امرؤالقیس (مترجم).

شده‌است.

ج. اهتمام به‌عدم تکلم و ذکر گرفتن یا مناجات جمعی نیز از محافل مسیحیان داخل در تصوف شده‌است. میل صوفیان مسلمان صدر اسلام به‌ریاضت و انقطاع و مراقبه نیز تا حدی از طبع فکر مسیحی سرچشمه می‌گرفت. همچنین نظریهٔ عشق الهی که در مراحل اولیهٔ تصوف پدیدار شد، بدون تردید به‌علت نفوذ مسیحیت تقویت گردید..

د. نظریهٔ توکل، یعنی اعتصام و امید تام به‌خداوند، نیز که به معنای انکار نفس و تسلیم و رضا در امور دنیوی بود، از اشاعهٔ عقاید مسیحی سرچشمه می‌گرفت.

طبیعی بود که زاهدان و صوفیان مسلمان اولیه بسیار تأثیرپذیر از مسیحیت باشند زیرا آنان مسیحیت را دین همزاد اسلام تلقی می‌کردند. پیامبر اکرم (ص) خود به‌وضوح فرموده‌است که او کتاب جدیدی برای بشر نیاورده بلکه تنزیلات وارد بر او تداوم آن چیزی است که به‌موسی و عیسی و سایر انبیاء وحی شده‌است[1]. اصولاً آداب زندگی راهبان مسیحی بیش از عقاید و آمال مذهبی آنان اذهان

---

۱. در قرآن مجید آمده‌است: «ما یقال لك الا ما قد قیل للرسل من قبلك...» (هر چه به‌تو گفته‌می‌شود به‌پیامبران پیش از تو گفته شده‌است...). (۴۳/۴۱) لیکن پس از آنکه در سورهٔ مائده درآیات ۴۴ تا ۴۷ از انجیل سخن به‌میان می‌آید، در آیهٔ ۴۸ چنین می‌خوانیم: «و انزلنا الیك الكتاب بالحق مصدقاً لما بین یدیه من‌الكتاب و مهیمنا علیه» (و نازل کردیم به‌سوی تو کتاب را بحق، تصدیق می‌کند آنچه قبل از آن کتب بوده و نگهبان است بر آن). بدین ترتیب گر چه قرآن در تداوم ادیان حقهٔ قبلی است لکن قاضی و حافظ همهٔ آنهاست. در خصوص نسبت بین تصوف و ←

قدیسین مسلمان اولیه را مجذوب ساخته‌بود. با اینهمه، آنان کاملاً واقف بودند که اعراض تمام عیار رهبانان مسیحی از امور دنیوی با آنکه فی‌نفسه دارای جذبهٔ فراوان است، با روح اسلام و سنت رسول اکرم منافات دارد.

۴. مکتب نوافلاطونی: عرفان مسیحی شرق از دیرباز عقاید و حتی لسان نوافلاطونیان را پذیرفته‌بود. بنا بر این، مسیحیت پیش از آنکه بخش عظیمی از حالات و عقاید عرفانی خود را به‌عرفان اسلامی بدهد، سرشار از تعالیم نوافلاطونی بود. نظریهٔ افاضه و لسان اشراق و وجد و جذبه و عرفان [=gnosis] کمابیش به‌همان طریق که فلسفهٔ اسلامی در سیطرهٔ مکتب نوافلاطونی قرار گرفت، نزد متصوفه بارور شد. این واقعیت قابل انکار نیست که عربها نخستین شناخت خویش را از ارسطو از طریق شارحین نوافلاطونی او کسب کردند. فلاسفهٔ عرب سخت مستغرق در تعالیم فرفوریوس و فلوطین شدند. کتابی که به «اثولوجیا[1]»ی ارسطو معروف بود و آنچنان با شوق مورد مطالعه قرار می‌گرفت و در قرن نهم میلادی به‌عربی ترجمه شده بود، در واقع حاوی مطالب سه کتاب آخر تاسوعات یا انئادهای[2] فلوطین بود، منتها با عباراتی دیگر.

مسیحیت، رجوع کنید به دو نوشتهٔ زیر:

D. B. MacDonald, «The Unity of the Mystical Experience in Islam and Christianity,» *The Moslem World*, Vol. XXV, 1935, pp. 325-35.

J. W. Sweetman, «Sufism and Christian Teaching,» ibid., pp. 156-60

1. «Theology»

۲. *The Enneads*. **(دورهٔ آثار فلوطین)** این کتاب را اخیراً آقای دکتر محمد حسن لطفی به‌فارسی ترجمه‌کرده است، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۶ ه.ش. (مترجم).

شکی نیست که متفکرین مسلمان، فلوطین (۷۰ ـ ۲۰۵ میلادی) و فرفوریوس (۳۰۴ ـ ۲۳۲ میلادی) را خوب می‌شناختند. نام فلوطین صراحتاً در کتاب برجسته و دائره‌المعارف گونهٔ ابن ندیم، به‌نام الفهرست (۹۹۵م/۳۸۵ه) برده شده‌است. شهرستانی (۵۴۸ ـ ۴۶۹ه/ ۱۱۵۳ ـ ۱۰۷۶م) در کتاب ملل و نحل چند بار به‌فلوطین اشاره کرده و او را «شیخ‌الیونانی» (یعنی معلم یونانی) خوانده است. فرفوریوس نزد مسلمین شناخته‌تر بوده‌است. هفت یا هشت فقره از آثار وی در الفهرست ذکر شده‌است.

اگر چه ارتباط مکتب نوافلاطونی با تصوف باهر است، با این همه مسائلی چند لاینحل باقی می‌ماند:

الف. نوافلاطونیان در اصل چه عناصری از فلسفهٔ خود را از شرق اقتباس نموده بودند، خصوصاً از ایران، یعنی کشوری که فلوطین مخصوصاً به‌قصد مطالعهٔ فلسفه‌ای که در آنجا تعلیم می‌شد، به آن سفر کرده بود؟ نمی‌توان این احتمال را نادیده انگاشت که اصول نظریات فلسفی نوافلاطونی از اندیشهٔ ایرانی سرچشمه گرفته باشد.

ب. درست است که گروهی مرکب از هفت فیلسوف نوافلاطونی به‌لحاظ عدم تساهل یوستی‌نیانوس[1] جلای وطن کردند و در سال ۵۳۲ میلادی به‌دربار نوشیروان در ایران پناه آوردند. اما اینکه تا چه حد برای این دستهٔ قلیل نوافلاطونی پناهنده مقدور بوده‌است که در مدت کوتاه اقامت خود یک مکتب نوافلاطونی در ایران تأسیس کنند

---

۱. Justinianus (۵۶۵ ـ ۴۸۳ میلادی). مقتدرترین امپراتور روم شرقی که سخت در مسائل دینی تعصب می‌ورزید و به‌فرمان او حوزه‌های فلسفی یونان بسته شد. (مترجم)

یا آنکه عقاید خود را در آن دیار رواج دهند، جای بحث است.

در اینجا می‌بینیم که به‌جای اینکه الف، علت ب باشد، امکان اینکه ب علت الف باشد وجود دارد. به‌هر تقدیر اثبات امکان رابطهٔ معکوس میان الف و ب مستلزم تحقیق جامع‌تری است.

۳. آئین بودا: قبل از فتح هندوستان توسط مسلمین در قرن یازدهم‌میلادی، تعلیمات بودا نفوذ قابل ملاحظه‌ای در شرق ایران و ماوراءالنهر داشته‌است. گفته شده‌است که دیرهای بودائی در بلخ مرکز باستانی سرزمین باختری (باکتریا) از رونق فراوان برخوردار بوده‌اند وبلخ‌به‌لحاظ کثرت صوفیانی‌که اهل‌آنجا بوده‌اند شهره بوده است. گلدتسیهر[1] این حقیقت مهم را متذکر شده است که «صوفی زاهد، ابراهیم‌ابن‌ادهم، در افسانه‌های مسلمانان یکی ازشهریاران بلخ معرفی می‌شود که تاج و تخت خود را رها کرده و درویش آواره‌ای شده‌است.» به‌نظر او این حکایت تکرار داستان بودا است. نیکلسن بر این عقیده است که صوفیان ذکر و وردخوانی و تمرین حبس نفس را از راهبان بودایی آموخته بودند[2]. مضافاً اینکه گمان می‌رود نظریهٔ «فنا» که صورت دیگری از نیرواناست، و «مقامات» در راه عرفان (یا طریقه) نیز منشأ بودایی داشته‌باشد. می‌توان‌گفت تصوف تا آنجا که متضمن یك فرهنگ اخلاقی تزکیهٔ نفس و نظام زهد و تجرید ذهنی است وجوه مشترکی با آیین بودا دارد. با این همه، مابه

1. Goldziher

۲. رجوع شود به‌مقالهٔ او تحت عنوان «Sufism» مندرج در دائرةالمعارف بریتانیکا، چاپ چهاردهم، و نیز نگاه کنید به:

R. A. Nicholson, *Mystics of Islam*, p. 17.

الاشتراك این دو نظام فکری نمی‌تواند تفاوت بنیانی میان آنها را بپوشاند. یك‌بودایی خود به تأدیب نفس می‌پردازد در حالی که صوفی تنها از طریق شناخت و عشق به‌خداوند تزکیه می‌شود.

بعلاوه، یکی دانستن فنا و نیروانا نادرست است زیرا «گرچه هر دو اصطلاح التزاماً بر این دلالت دارند که فردیت از میان می‌رود، مفهوم نیروانا صرفاً سلبی و منفی است حال آنکه فنا توأم با بقاست، یعنی حیات جاوید با خداوند.» در واقع، اصول فنا و بقا ـ یعنی انکار نفس و اثبات نفس ـ ممکن است به‌عنوان دو جنبهٔ یك سیر باطنی صوفیانه از نظر اتصال با حقیقت قصوی، با هم در آن واحد در کار باشند[1]. اصولاً امکان دارد بسیاری چیزها به‌آیین بودا منسوب شده‌باشد که بیش از آنکه به‌طور مشخص از آیین مذکور نشأت بگیرد، ریشهٔ ودانتی یا حتی هندی داشته باشد. یکی از آن امور همین نظریهٔ «فنا» است.

قبل از آنکه مسلمانان به‌زبان و فرهنك هندیان توجه عملی معطوف دارند به‌هیچ گونه تأثیر واقعی نمی‌توان اشاره نمود که توسط مذاهب هندی بر ممالك اسلامی وارد آمده باشد. روایت شده است که بیرونی اولین کسی بود که زبان سانسکریت و جغرافیا و تاریخ و ادبیات و علوم هندیان را آموخت. اما آن امر مدتهای مدید پس از پایان تحول و تکامل نظام تصوف واقع‌شد. هرمسلمان عامی بیش از آنکه حاضر به‌قبول اعتقادات هندوان بت‌پرست باشد، ایشان

۱. رجوع شود به اثری از میر ولی‌الدین تحت عنوان:
«The conception of Fana (Passing away) in Islamic mysticism,» Proceedings of the Indian Philosophical Congress, 19th Session, 1944, pp. 149-52.

را خوار می‌شمرد، زیرا عرفان هندو و بودایی مستلزم اعتقاد به حلول و تناسخ روح و اموری مانند آن‌بود و اینگونه عقاید با اسلام کاملاً مبانیت داشت.[۱]

۴. تئوری عکس‌العمل آریایی: این تئوری تصوف را اصولاً محصول ایران می‌داند. «اما چگونه می‌تواند کسی این مطلب را توجیه کند که پاره‌ای از برجسته‌ترین و ذینفوذترین عارفان نظیر محی‌الدین ابن‌عربی و ابن‌الفرید، مردانی عرب زبان بوده‌اند که در عروق آنان قطره‌ای خون ایرانی جریان نداشته است؟ محتوای کل آن تئوری بر یك فرض قومی شبهه‌ناك قرار دارد.

به‌طور کلی، عوامل خارجی حداکثر می‌توانسته گرایشهای مناسب را که در ذات اسلام وجود داشته تحریك نماید. حتی اگر معجزه‌ای روی می‌داد و اسلام از تماس با ادیان و نظامهای فلسفی بیگانه برکنار می‌ماند، بعید نیست نوعی عرفان در آن به‌منصه ظهور می‌رسید چه آنکه بذرهای لازم در آن وجود داشت[۲]. پس به عوض سعی بیهوده در جعل علتی واحد، باید به بررسی عوامل عدیده‌ای اهتمام نمود که موجد محیط مناسب برای تکوین و تکامل عرفان شد. در زمرهٔ چنین عوامل باید تمامی شرایط سیاسی و اجتماعی و فکری

---

۱. از سوی دیگر، به‌هیچ وجه نمی‌توان تأثیر گسترده و نافذ تصوف را در تفکر دینی و فلسفی هند نادیده گرفت. در این زمینه رجوع کنید به:

M. M. Sharif, *Muslim Thought: Its Origin and Achievement*, Sh. Muhammad Ashraf, Lahore, 1951 , pp. 85-7.

Tara Chand, *Influence of Islam on Indian Culture*.

Enamul Haq, «The Sufi Movement in India,» *Indian Culture*, Vol.I, 1934-5, pp. 295-8, 333-432 and 573-7; Vol. II, 1935-6,pp. 17-22 and 435-46.

2. R. A. Nicholson, «Sufism,» *Encyclopaedia of Religion and Ethics*.

مساعد با رشد تصوف را بحساب آورد[۱].

در بررسی تاریخ دوره‌ای که آرمان صوفیه در زندگی در آن بوجود آمد، درمی‌یابیم که آن دوره کم و بیش مقارن با ناآرامیهای سیاسی بوده‌است. در نیمهٔ دوم قرن هشتم [میلادی]، علاوه بر نهضت سیاسیی که منجر به‌سرنگونی امویان شد، بعضی حرکتهای دیگر نیز بوقوع پیوست، مانند حرکت اسماعیلیان و باطنیان و قرمطیان، که بابهره‌برداری از ساده‌لوحی مردم «مقاصد سیاسی خود را در پشت افکار مذهبی پنهان می‌کردند.»

در آغاز قرن نهم میلادی، مأمون و برادرش امین را می‌بینیم که به‌خاطر کسب قدرت سیاسی بطرزی هولناك با هم درگیر شده‌اند. «در سالهای اول فرمانروایی مأمون مجادلات شعوبیه ظاهر می‌شود که پدیدهٔ اجتماعی بسیار مهم دیگری است» و با ظهور و تأسیس خاندانهای مستقل ایرانی ـ طاهریان، صفاریان، سامانیان و غیره ـ بیشتر پیشرفت می‌کند. «مجموع این عوامل و شرایط دیگری از این قبیل، شخصیتهای زاهد و پارسا را از صحنهٔ ناآرامیهای مداوم دور ساخت و آنان را به‌سوی آرامش آسمانی ناشی از یك زندگی توأم با غور و تفکر سوق داد[۲].»

لازم به‌یادآوری است که بعضی از معتزلیان گرایشی را که به شکاکیت وجود داشت، بیشتر پرورش می‌دادند و نشانه‌های اولیهٔ این امر در اشعار بشاربن برد و ابوالعلاء معری به‌چشم می‌خورد. بشاربن

۱. در نوشتن مطالبی که از این پس خواهد آمد، وسیماً از همان نوشتهٔ محمد اقبال که پیشتر از آن نام بردیم، استفاده کرده‌ایم.
۲. اقبال، همان کتاب، ص ۹۹.

برد شاعری بکلی نابینا و کاملاً شکاك و دارای تمایلات زرتشتی بوده است. وی آتش را به‌مقام الوهیت رسانیده بود[1] و هر شیوهٔ تفکر غیر ایرانی را به‌سخره می‌گرفت. «نهایتاً بذر شکاکیت که در مذاهب عقلی به‌حالت کمون وجود داشت، توسل به‌یك منبع معرفت فوق عقلی را الزام‌آور می‌ساخت که در آثار صوفیان برجسته‌ای نظیر قشیری و هجویری و دیگران به‌منصهٔ ظهور می‌رسید.»

مباحثات مذهبی میان سردمداران مذاهب مختلف که به‌تشویق مأمون صورت می‌گرفت و خصوصاً مجادلات شدید متکلمین اشعری و معتزلی منجر به‌این گشت که دین در تنگنای فرقه‌ها و مکاتب محدود شود. این امر مردمانی را که براستی دیندار بودند بر آن داشت تا از کشمکشهای تعصب‌آمیز فرقه‌ای و مجادلات لفظی درگذرند و به‌مأمن روحانی عرفان پناه برند.

آرام شدن تدریجی شور مذهبی که معلول تمایلات عقلی اوایل دورهٔ عباسی بود و «تکاثر سریع ثروت که موجب ضعف اخلاقی و لاقیدی در امور مذهبی» لااقل در سطوح بالای جامعهٔ مسلمان شده بود، علل زمینه‌ساز توسعهٔ تصوف در اسلام بود.

مهمتر از همه اینکه بوضوح در قرآن ـ و نیز در سنت نبوی ـ خمیر مایه‌های عقاید صوفیانه بچشم می‌خورد. البته گزاف گویی است که کسی مدعی شود رسول‌الله (ص) عملاً بعضی اسرار باطنی را به‌علی (ع) یا ابوبکر تبلیغ فرموده و هیچ گونه شاهد تاریخی و

---

۱. ظاهراً نویسنده به‌خاطر شعر معروف بشاربن برد «الارض مظلمة والنار مشرقه»، این گمان را پیدا کرده‌است. (مترجم)

یا غیر آن بر سندیت آن ادعا وجود نداشته‌باشد[۱].

بعضی از آیات قرآن مجید[۲] و احادیث رسول اکرم که با عقاید و طریقهٔ زندگی متصوفه مناسبتی دارد، به‌شرح زیر است:

۱. «به‌هر جا که رو کنید پس همانجا روی خداوند است[۳].» (۲/۱۱۵)

۲. «اوست اول و اوست آخر و ظاهر و باطن[۴].» (۵۷/۳)

۳. «خدایی به‌جز او نیست، و همه چیز هلاك و زوال پذیر است مگر وجه او[۵].» (۲۸/۸۸).

۴. «و ما نزدیك‌تریم به‌او (انسان) از رگ گردن او[۶].» (۵۰/۱۶)

بی‌گمان بذر عرفان در آیات فوق کاشته شده‌است. همچنین برای تأیید نظر دانشمندانی که به‌وحدت وجود (همه خدایی) در طبیعت[۷] معتقدند[۸]، ممکن است به‌آیات زیر استناد کرد:

---

۱. همان‌کتاب، ص ۱۵۷.

۲. در کتاب زیر از دکتر میر ولی‌الدین، نظریهٔ تصوف از نظر تعالیم قرآنی، به‌نحو نسبتاً جامع مورد بحث قرار گرفته است:
Mir Valiuddin, *The Quranic Sufism*, Motilal Banarsidas, Delhi, 1959.

۳. اینما تولوا فثم وجه‌الله.

۴. هوالاول والاخر والظاهر والباطن.

۵. لااله الا هوکل شیء هالك الا وجهه.

۶. و نحن اقرب الیه من حبل‌الورید.

7. naturalistic pantheism

۸. رجوع کنید به‌دو نوشتهٔ زیر:

C. E. Wilson, «Remarks on Sufism and Its Relation to Pantheism and Islam,» *Islamic Culture*, Vol. V, 1931, pp. 142-65.

Mir Valiuddin, «The Problem of the One and the Many in Islamic Mysticism,» *Heydarabad Academy Studies*, Vol. II, 1940, pp. 35-67.

۱. «آیا شتر را نمی‌نگرند که چگونه آفریده شده‌است؟[۱]». (۱۷/۸۸)

۲. «آیا ندیدند پرندگان رام شدگان (او) را در فضای آسمان[۲]؟» (۷۹/۱۶)

۳. «(زنبور عسل) نشانه‌ای برای اهل تفکر است[۳].» (۱۶/۶۹)

آیاتی از این قبیل فراوان می‌توان نقل کرد که ما را به‌مطالعهٔ طبیعت ترغیب می‌کند، چه آنکه پدیده‌های طبیعت براستی نشانه‌های خدایند و قوانین طبیعت، عادات و سنن او[۴] و تعالیم قرآنی در این موضوع صراحت دارد. در قسم دیگری از آیات، روحی عارفانه و شاعرانه به‌دلنوازترین طرز تجلی می‌کند:

«آیا ندیدی که خدا را تسبیح می‌کند هر که در آسمان و زمین است و پرنده‌ها بال گشادگان در هوا همه به‌نماز صبح و تسبیح خود آگاهند و خداوند آگاه است به‌آنچه که آنان انجام می‌دهند. و برای خداست سلطنت آسمانها و زمین و به‌سوی خداست بازگشت[۵].» (۲۴/۴۱ و ۴۲)

---

۱. افلا ینظرون الی‌الابل کیف خلقت.
۲. الم یروا الی‌الطیر مسخرات فی جوالسماء.
۳. ان فی ذلك لایةلقوم یتفکرون.
۴. عین عبارت نویسنده چنین است:
the laws of Nature are the habits of God. در اصطلاح فلسفهٔ اسلامی از قول بعضی فلاسفه نسبت به‌تحولات طبیعی «عادت‌الله» تعبیر شده‌است. تعبیر «سنت‌الله» از قرآن کریم است. (مترجم)
۵. الم تر ان الله یسبح له من فی‌السموات والارض والطیر صافات کل قد علم صلاته و تسبیحه والله علیم بما یفعلون ولله ملك‌السموات والارض و الی‌الله‌المصیر.

طریقت و شیوهٔ زندگی عارف در آیات قرآنی زیر بوضوح بیان گردیده‌است.

«در خانه‌هایی که خداوند اذن داده بلند مرتبه گردند، و نام او در آنجا برده‌شود. و او را در آنجا تسبیح کنند هر صبح و شام، مردانی که ایشان را نه بازرگانی و نه خرید و فروش از یاد خدا غافل نمی‌سازد[۱].» (۳۷/۲۴ و ۳۸).

زهاد مسلمان به‌سیر و سیاحت در دنیا روی آوردند چرا که قرآن می‌گوید:

«در زمین روانه شوید پس ببینید که چگونه خداوند آفرینش را آغاز کرد[۲].» (۲۰/۲۹)

قرآن جایگاه زاهدان رستگار را در بهشت چنین توصیف می‌کند:

«خداوند آنها را دوست دارد و آنها خدا را دوست دارند[۳].» (۵۴/۵)

این آیات قرآن مؤید نظریهٔ عشق صوفی است که بنیانگذار آن بطوری که نقل شده‌است زاهده‌ای به‌نام رابعةالبصری بوده‌است[۴].

در قرآن مجید مطلب پرمعنایی در مورد جنگ بدر وجود دارد:

«و تو تیر نیفکندی وقتی که تیر افکندی بلکه خداوند افکند[۵].»

---

۱. فی بیوت اذن‌الله ان ترفع ویذکر فیها اسمه یسبح له فیها بالغدو والاصال رجال لا تلهیهم تجارة و لابیع عن ذکرالله.

۲. سیروا فی‌الارض فانظروا کیف بداالخلق.

۳. یحبهم و یحبونه.

4. Margaret Smith, *Rabi'ah: The Mystic*, Luzac & Co., London, 1944.

۵. و ما رمیت اذ رمیت ولکن‌الله رمی.

(۱۷/۸)

مع‌الاسف از این‌آیه برخی از عرفای پیرو وحدت‌وجود از برای تأیید نظریهٔ قدری و جبری خود در مـــورد زندگـی شاهد آورده‌انـد. مبادی یکـی از مکاتب تصوف که به‌تصوف اشراقـی معروف است[۱] و به‌شیخ شهاب‌الدین سهروردی(مقتول) نسبت داده‌می‌شود، برآیات زیر استوار است:

«خداونـد نـــور آسمانهـا و زمین است. مثل نـور او همچـون چراغدانی است که در آن چراغی باشد، آن چراغ در آبگینه‌ای باشد، آن آبگینه گویی ستاره‌ای درخشان است[۲].» (۳۵/۲۴)

از رسول‌الله (ص) نقل شده: «خدا فـرمـوده‌است بنـدهٔ من سعی می‌کند از طریق انجام نوافل (عبادات مستحبی) به‌من تقرب جویـد تا اینکه حب من متوجه او گردد و آن زمان که او را حبیب خود بدانم، گوش او می‌شوم تا از طریق من بشنود و چشم او مـی‌شوم تا از طریق من ببیند و دستان او تا از طریق من اشیاء را بگیرد[۳].»

این حدیث بوضوح عقیدهٔ متصوفـه را در مورد وحدت انسان با خدا از طریق سیر باطنی توحیدی تأیید می‌کند. همچنین نقل است از

1. E. J. Jurji, *Illumination in Islamic Mysticism*, Princeton U. P., Princeton, 1938, esp. pp. 1-25.

۲. الله نورالسموات والارض مثل نوره کمشکـوة فیها مصباح، المصباح فی زجاجة، الزجاجة کانها کوکب دری.

۳. متن حدیث چنین است: «ان الله قال... و مـایزال عبـدی یتقرب الـی بالنوافل حتی احبه فاذا احببته کنت سمعه‌الـذی یسمع بـه و بصره‌الذی یبصر به و یده‌التی یبطش بها و رجله التی یمشی بها» (**جامع صغیر**، ج ۱، ص۷۰)
در متون امامیه نیـز با انـدکی تفاوت نقـل شده‌است (رجوع شود به‌**اصول کافی**، ج ۲، ص ۳۵۲). (مترجم)

رسول‌الله (ص) که خدا فرموده‌است: «زمین و آسمان گنجایش مرا ندارند، اما قلب بندهٔ مؤمن من گنجایش مرا دارد[۱].» و نیز از پیامبر نقل شده که خداوند فرموده‌است: «چون گنجی نهان بودم، دوست داشتم که به‌من معرفت حاصل شود پس آفرینش را ایجاد کردم تا شناخته گردم[۲].»

از اینگونه احادیث است که متصوفه عقاید خود را مبنی بر اینکه انسان کامل[۳] مرآت جمال حق است، اتخاذ کرده‌اند.

---

۱. متن حدیث چنین است: «لایسعنی ارضی ولاسمائی ویسعنی قلب عبدی المؤمن» (**احادیث مثنوی**، ص ۲۶، به‌نقل از **عوارف‌المعارف** سهروردی حاشیهٔ **احیاء العلوم**، ج ۲، ص ۲۵۰). اشعار زیر از مثنوی نیز اشاره به‌همین حدیث است:

گفت پیغمبر که حق فرموده است — من نگنجم هیچ در بالا و پست
در زمین و آسمان و عرش نیز — من نگنجم این یقین دان ای‌عزیز
در دل مؤمن بگنجم ای عجب — گر مرا جویی، درآن دلها طلب

حدیث در متون امامیه نیز آمده‌است. رجوع شود به‌**عوالی‌اللئالی**، ج۴، ص ۷.

۲. متن حدیث به‌شرح زیر است: «قال داود(ع) یا رب لماذا خلقت الخلق؟ قال: کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت‌الخلق لکی اعرف.»

محیی‌الدین بن عربی‌آن را چنین آورده‌است: «کنت کنزاً لم اعرف فاحببت ان اعرف فخلقت فتعرفت الیهم فعرفونی». (**الفتوحات‌المکیة**، ج ۲، ص ۱۱۲) فروزانفر در ذیل بیت: 'گنج مخفی بد ز پری چاك کرد/خاك را تابان‌تر از افلاك کرد'، از ابن تیمیه نقل کرده‌است که این حدیث گرچه هیچ سندی اعم از معتبر و ضعیف ندارد ولی معنایش صحیح و ظاهر است و در میان صوفیه دائر می‌باشد (**احادیث مثنوی**، ص ۲۸).

در منابع امامیه به‌همان صورت اول آمده‌است. (رجوع شود به‌**مصابیح الانوار**، ج ۲، ص ۴۰۵). (مترجم)

۳. در خصوص نظریهٔ «انسان کامل» در عرفان اسلامی، رجوع کنید به:
«Al-Insan al-Kamil,» *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden, 1953.
در مورد نظریهٔ مشهور عبدالکریم‌الجیلی در باب انسان کامل، رجوع ←

همچنین از رسول‌الله روایت شده که به‌یکی از صحابه فرموده است «به‌قلبت رجوع کن تا احکام سر به‌مهر خداوند را که از طریق معرفت باطنی قلب تراوش کرده بشنوی که همانا ایمان و علم لاهوت واقعی است.» همچنین این حدیث: «تحقیقاً هر که خود را شناخت، خدا را می‌شناسد[۱].»

چنین احادیثی از رسول‌الله مبین همسانی بارز طبع باطنی انسان با حقیقت الهی است. بعلاوه آن احادیث اشاره دارد به اینکه معرفتی که از ژرفای قلب آدمی تراوش می‌کند، با آنچه از طریق حواس و عقلیات تحصیل می‌شود تفاوت دارد. عرفا را گمان بر این است که رسول‌الله (ص) عوام را از معرفت خارق عادت صوفی واقعی آگاه نموده به‌این تعبیر که او با نور خدا می‌بیند و برای او امکان‌پذیر است که به‌گذشته، یا اسرار درونی قلب انسان وقوف بیابد و یا با کسی از فاصله‌ای دور بدون هیچ‌گونه واسطهٔ مادی رابطه برقرار کند (تله‌پاتی) و نیز قبل از روی‌دادن حوادث بدانها واقف گردد

کنید به:

R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1921, pp. 77-142.

همچنین همان کتاب از محمد اقبال.

۱. متن حدیث چنین است: «من عرف نفسه فقد عرف ربه». فروزانفر در ذیل بیت 'بهر این پیغمبر آن را شرح ساخت/کانکه خود بشناخت یزدان را شناخت' آورده‌است: در شرح **نهج‌البلاغة**، ج ۴، ص ۵۴۷، منسوب است به امیرمؤمنان (ع) و با تعبیر: اذا عرف نفسه، جزو احادیث نبوی است (**کنوزالحقائق**، ص ۹) و مؤلف **اللؤلؤالمرصوع** (ص ۸۶) به‌نقل از ابن‌تیمیه آن را از موضوعات می‌شمارد. (**احادیث مثنوی**، ص ۱۶۶)

مرحوم مجلسی در **بحار** (ج ۲، ص ۳۲) حدیث را از **مصباح‌الشریعة** آورده است. (مترجم)

(نهان‌بینی[1]).

از طریق عشق به‌خدا و شناختن خدا، مؤمن می‌تواند حتی به قدرتهای اعجازگونه دست یابد زیرا که رسول‌الله گفته‌است: «اگر شما خدا را آنگونه که شایسته است بشناسید می‌توانید بر روی دریاها راه بروید و کوهها را با ندای خود به‌حرکت درآورید.»[۲]

1. clairvoyance

۲. قال‌النبی: عم لو عرفتم الله حق معرفته لمشیتم علی‌البحور و زالت بدعائکم‌الجبال. **کشف‌المحجوب**، هجویری، به تصحیح و. ژوکوفسکی، ص ۳۴۱.

۴

فلسفهٔ اخوان‌الصفا

اخوان‌الصفا انجمنی سری متشکل از دانشمندان و فلاسفه بود که در حدود سال ۳۷۳ه/۹۸۳م در بصره با شعبه‌ای در بغداد تأسیس یافت. این انجمن همواره جلسه‌هایی بر پا می‌کرد که در آن اعضاء رساله‌هایی در موضوعات علمی و فلسفی و مذهبی قرائت می‌کردند.

اصطلاح «اخوان‌الصفا» از عربی به‌انگلیسی به‌انحاءِ گوناگون برگردان شده‌است که از آن جمله است «برادران پاك[1]»، «برادران صمیمی[2]»، «برادران یا دوستان وفادار[3]». عنوان کامل انجمن به‌عربی «اخوان‌الصفا و خلان‌الوفاء و اهل‌العدل و ابناءالحمد» بوده‌است، یعنی برادران پاك یا مخلص، یاران وفادار، مردان عدل و فرزندان نیك‌کردار. در خصوص وجه تسمیهٔ اخوان‌الصفا توضیحات مختلف داده‌اند. به‌نظر گلدتسیهر، این نام برمی‌گردد به‌یکی از افسانه‌های کلیله و دمنه[4] (یا داستانهای بیدپای) که آن حکایت شده که چگونه

---

1. Brethren of Purity　　2. Brethren of Sincerity
3. Faithful Brethren or Faithful Friends

۴. «باب‌الحمامةالمطوقة و الجرد و الغراب و السلحفاة و الظبی». یعنی باب دوستی کبوتر و زاغ و موش و باخه و آهو. **کلیله و دمنه**، چاپ دانشگاه، تصحیح مجتبی مینوی. (مترجم)

دسته‌ای از حیوانات چون با هم دوستانه رفتارمی‌کردند (اخوان‌الصفا) توانستند از دام صیاد رهایی یابند. هدف اصلی برادران، بطوری که گفته شده، کمك به‌رستگاری ارواح باقیه خوَد از طریق همکاری متقابل و تعاون و وفادار ماندن به‌همدیگر بوده‌است. توجیه دیگر این است که آنان برادران مخلص یا پاك نامیده‌می‌شدند زیرا به‌پیروی از افلاطون قبل از هر چیز، به‌اثر تهذیبی یا پاك کنندهٔ تحصیل فلسفه بر روح اعتقاد داشتند. نیکلسن و لوی توضیح مشخصتری داده‌اند مستند به‌تاریخ‌الحکما ابن‌قفطی که مجموعه‌ای از زندگینامه‌های فلاسفه و دانشمندان اسلامی است. به‌عقیدهٔ آن دو، «اخوان» عنوان مزبور را به‌این جهت انتخاب کرده‌بودند که معتقد بودند احکام دینی (شریعت) در آن عصر به‌شائبهٔ نادانی و خطا آلوده گردیده و تنها طریق پاك کردن و پیراستن آن، فلسفه است. این امر می‌رساند که ایشان آرزومند نوسازی روحانی و اخلاقی اسلام از طریق فلسفه بوده‌اند.

«اخوان» از نظر مذهبی به‌معتزله و تشیع متمایل بوده‌اند و در فلسفه به‌التقاط از منابع بسیار وسیع و گوناگون. با همهٔ اینها، گفته شده که انگیزهٔ اساسی انجمن، ماهیت سیاسی داشته‌است. و نیز گفته شده‌است که «اخوان» از بعضی جهات در تبلیغات اسماعیلیان علیه عباسیان دست داشته‌اند و اعتقادی که به‌نحو التقاطی به‌اصالت معنی (ایده‌آلیسم) می‌ورزیده‌اند، منعکس کنندهٔ تعالیم سیاسی و مذهبی فاطمیان و قرمطیان و پیروان حسن صباح بوده‌است که همه می‌خواستند خلافت عباسی را سرنگون سازند. شاهد قوی در تأیید

این نظر دستنوشته‌ای است که کازانووا[1] در سال ۱۸۹۸ کشف کرده است[2]. این دستنوشته، علاوه بر قطعاتی از رسائل اخوان‌الصفا، شامل رسالهٔ ناشناخته و منتشر نشده‌ای به‌نام «جامعه» (یا خلاصه) نیز هست که گفته‌می‌شود حاوی چکیدهٔ رسائل [اخوان‌الصفا] است و آشکارا تعالیم اسماعیلیان را تبلیغ می‌کند. رسائل اخوان‌الصفا که تعدادشان به‌پنجاه و دو می‌رسد (و گاهی پنجاه یا پنجاه و یك نیز شمارش شده‌است) نوعی دائرةالمعارف به‌زبان عربی دربارهٔ علوم و دین و فلسفه است و شاید در نوع خود اولین نمونه در عالم ادب باشد[3]. مؤلفین این اثر که هویت خود را پنهان داشته‌اند، در همان زمان رساله‌ها را به‌کتابفروشیها فرستادند تا در دسترس عموم قرار گیرد. اسامی زیر به‌عنوان اعضای انجمن و نیز دست‌اندرکاران تألیف دائرةالمعارف از طریق منابع بعدی به‌دست ما رسیده‌است:

۱. ابوسلیمان محمدبن معشر بستی مقدسی ۲. ابوالحسن علی‌بن هارون زنجانی ۳. محمدبن احمد نهرجوری ۴. عوفی ۵. زیدبن رفاعه[4].

1. P. Casanova

2. R. A. Nicholson, *A literary History of the Arabs*, Cambridge, 1930, p. 371.

3. M. M. Sharif, *Muslim Thought: Its Origins and Achievements*, Lahore, 1951, p. 57.

و همچنین:

A. L. Tibawi, «Ikhwan al-Safa and Their Rasail: A Critical Review of a Century and a Half of Research,» *Islamic Quarterly*, Vol. II, 1955, pp. 28-46.

۴. رجوع شود به:

George Sarton, *Introduction to the history of science*, Baltimore, 1927, I, p. 166. در خصوص املای این اسامی اختلافاتی وجود دارد. مثلاً ←

سبك رسائل نسبتاً مطول و تکراری است و عبارات دال بر دینداری و تقدس، تمثیلات دینیْ و استعارات و بدایع لفظی در آنها زیاد به‌چشم می‌خورد. در حقیقت رسائل برای دانشمندان و اهل علم تألیف نشده بلکه بیشتر جلب اقبال عامه منظور بوده‌است ولی، با همهٔ اینها، زمینهٔ وسیعی را شامل می‌شود و مبین برداشت اخوان از ظرفیت علمی و فلسفی طبقهٔ تحصیل‌کردهٔ مسلمان در قرن چهارم هجری (دهم م.) می‌باشد. تقریباً هر رشته از علوم در این رساله‌ها مورد بررسی قرارگرفته‌است. چهارده رساله در ریاضیات و منطق، ده رساله در متافیزیك، یازده رساله در عرفان و احکام نجوم[1] و سحر، و هفده رساله در علوم طبیعی از قبیل کائنات جو[2]، جغرافیا، گیاه‌شناسی، جانورشناسی، فیزیولوژی، جنین‌شناسی، فیزیك، شیمی، مردم شناسی و غیره است. رسائل در واقع دائرةالمعارفی است شامل طبقه‌بندی علوم به‌شیوهٔ ارسطو که از فارابی (متوفی ۳۳۹ه/۹۵۰م) به‌نسلهای بعد منتقل شده‌بود. ماهیت و تشکیلات انجمن در مقاله‌ای در بخش چهارم دائرةالمعارف توضیح شده‌است (رسالهٔ شمارهٔ ۴۵).

دائرةالمعارف خصوصاً برای عالم علوم طبیعی جالب توجه است. در آن سعی شده‌است بسیاری پدیده‌های طبیعی از قبیل جزر و مد، زلزله، خسوف و کسوف، امواج صدا، شهابها، رعد و برق،

فهرستی توسط نیکلسن (همان کتاب، ص ۳۷۵) عرضه شده که نام اول را به‌صورت ابوسلیمان محمدبن معشرالبیوستی یا المقدسی (مقدسی [بدون تشدید دال]) و سومین را به‌صورت ابواحمدالمهرجانی قید کرده‌است. نگاه کنید به:

M. Stern, «The Authorship of The Epistles of Ikhwan-al-Safa,» *Islamic Culture*, Vol. *XX*, 1946, pp. 367-72, and Vol. *XXI*, 1947, pp. 303-4.

1. astrology 2. meteorology

باران، شبنم، برف، تگـرگ، قوس و قـزح، آب و هـوا، فصـول، گیاهان خاص هر خطه، زیست‌شناسی، تکامل، تشکیل معادن، و غیره تبیین شود. البته منصفانه نیست که در مـورد ارزش ایـن تبیینات از نظـــر تحـولات جدیـد در علـوم داوری نمـاییـم. اخـوان، همـانند فیثاغوریان، شیفتـهٔ اعداد بـودند. در رسائل بـه‌مطـالب زیـادی در خصوص اسرار اعداد برمی‌خوریم، مـانـنـد مـربعات جادویـی، اعداد متحابه[1]، و طبقه‌بندی اعداد. مثلاً ارزش روحی عدد چهار با شمارش چیزهای چهارگانـه بیان مـی‌شود، مـانند عناصر اربعه، مـزاجهـای چهارگانه، فصول اربعه و جهات اربعه و جز اینها.

رسائل، بعدها به‌اسپانیا منتقل شد اما، کاملاً مطمئن نیستیم که آیا مسلمة بن احمدالمجریتی منجم و ریاضی‌دان مسلمانی که در قرن دهـم درخشیـده، این کار را انجام داده یا مریدش، الکرمانی (۱۰۶۶-۴۵۹ـ۳۶۷هـ/۹۷۷م)، کـه ریاضی‌دان و جـراح بـوده‌است[2]. اگـر کار

---

۱. اعداد متحابه (amicable numbers) دو عـددی هستـنـد کـه جمـع مقسوم علیه‌های یکـی برابر عدد دیگر باشد. مثلاً عدد ۲۲۰ برابر است بـا مجمـوع اعداد ۱، ۲، [۴]، ۷۱ و ۱۴۲ که مقسوم علیه‌های عـدد ۲۸۴ هستند و خـود ۲۸۴ مساوی است با جمع مقسوم‌علیه‌های ۲۲۰، یعنـی اعداد ۱، ۲، ۴، ۵، ۱۰، ۱۱، ۲۰، ۲۲، ۴۴، ۵۵ و ۱۱۰. اولین شخصی کـه بصراحت اعـداد ۲۲۰ و ۲۸۴ را اعداد متحابه خواند، یامبلی‌خوس (Iambilichus) نوافلاطونی بود که در حدود سنهٔ ۳۲۷ میلادی فوت کرده‌است. ممکن است آن اعداد قبلاً هم شناختـه‌بوده‌اند، چه آنکه فیثاغوریـان عمیقاً بـه‌خواص اعـداد توجه داشتند. متفکران قرون وسطی به‌قـدرت آن اعـداد در جلب عشق و محبت معتقد بودنـد و وجـه تسمیه «اعداد متحابه» همین است. ذکر این نکته جالب نظر است کـه جفت دیگر اعداد متحابه ـ یعنی ۱۷۲۹۶ و ۱۸۴۱۶ ـ در سال ۱۶۳۹ توسط ریاضیدان مشهور فرانسوی فرما (Fermat) کشف شد.

2. Sarton, op. cit., pp. 668, 715.

مسلمه بوده، می‌بایست بلافاصله پس از اولین انتشار این انتقال صورت می‌گرفت. رسائل به‌رغم این واقعیت به‌اسپانیا انتقال یافت که در شرق کار رافضیان تلقی می‌شد و سرانجام در بغداد در سال ۵۴۵ه‍/۱۱۵۰م به‌دستور مستنجد خلیفهٔ عباسی سوزانده شد. نوشته‌های اخوان را درست بعد از انتشار به‌یکی از صاحب‌نظران در امور مذهبی به نام ابوسلیمان منطقی سجستانی عرضه کردند. وی آنها را با نظر مخالف عودت داد و اعلام کرد که مؤلفان سعی نموده‌اند رفضیات و بدعتهای فلسفی را تحت ردای شریعت پنهان سازند که البته توفیق نیافته‌اند[۱]. مع‌هذا علی‌رغم این اتهام، رسائل کماکان دست به‌دست می‌گشت و بر فلسفهٔ اسلامی و یهودی ـ یعنی هم بر غزالی و ابن‌رشد و هم در ابن‌جبرول و یهودا هلوی ـ تأثیر گذارد[۲].

فلسفهٔ اخوان‌الصفا جنبهٔ التقاطی وسیع داشت و مشتمل بر عناصر مختلف زرتشتی و مسیحی و عبرانی و سریانی و هندو و عرب و یونانی بود. بنظر می‌رسد اخوان تا حدی از نظام فلسفی ارسطو، بخصوص منطق و روانشناسی او، آگاهی داشته‌اند. اما ایشان نیز مانند دیگر فلاسفهٔ مسلمان در آن روزگار، دو اثر را که از ارسطو نبود ـ یکی «اثولوجیا» (الهیات) و دیگر «کتاب سیب» (رسالهٔ تفاحه) ـ از او می‌پنداشتند. اولی در حقیقت خلاصهٔ سه کتاب آخر تاسوعات (یا انئادها) نوشتهٔ فلوطین بود و کتاب دوم اثر نویسنده‌ای ناشناس

۱. قفطی، همان کتاب، صص ۷-۱۳۱.

۲. در مورد تأثیر رسائل اخوان در متفکران یهودی، رجوع کنید به:
I. Husik, *History of Medieval Jewish Philosophy*, New York, 1930, p. XXXIX.

که به‌تقلید از رسالهٔ فیدون افلاطون نگاشته شده‌بود. به‌هر حال اخوان با عقاید فیثاغوری و افلاطونی و نوافلاطونی بیشتر مـأنوس بودند و اطلاعشان از فلسفهٔ یونان به‌پای کندی (۲۶۰ ـ ۱۸۸ھ/۸۷۲ ـ ۸۰۳م) و فارابی (۳۳۹ ـ ۲۵۷ھ/۹۵۰ ـ ۸۷۰م) نمی‌رسید. این تصور کلی در میان آنان رواج داشت که علم و فلسفه و دین بـایستی در نهایت امر با یکدیگر سازگار بـاشند و بـه‌ایـن جهت حـدی برای کنجکاویهای عقلی نمی‌شناختند و عمداً بر وسعت دید خویش می‌افزودند. در رسائل شواهد فـراوان در تأیید این حقیقت دیده‌می‌شود که مؤلفین در التقاط با راستی و درستی عمل می‌کرده‌اند و بنا بر این پـذیرای انـدیشه‌های مأخوذ از فلسفهٔ یونان و ادبیات حکمتی ایران و هنـد و کتب مذهبی یهودی و مسیحی بوده‌اند. شاهد بـارز ایـن مطلب بخش ششم رسالـهٔ چهل و چهارم است که استانلی لین ـ پول، در کتاب خود تحت عنوان تحقیقاتی در یك مسجد، آن را «شایسته‌ترین شرح حال عیسی در ادبیات عرب» توصیف می‌کند[1].

در بررسی گذرای محتویات این دائرةالمعـارف، به‌رسالـه‌هـای مستقل عدیده‌ای برمی‌خوریم که در آنها مسائل فلسفی و دینـی بسیار

---

۱. رجوع شود به: Stanley Lane-Pool, *Studies in a Mosque* این مطلب در رسالـهٔ چهل و چهارم، بخش ششم آمده‌است. رجوع شود به **رسائل اخوان‌الصفا**، بـه‌کـوشش خیرالـدین الزرکلی، قاهره، ۱۳۴۷ھ، مجلـد چهارم، صفحات ۷ـ۹۴. همچنین نگاه کنید به:

L. Levonian «The Ikhwan-al-Safa and Christ,» *The Muslim World*, Vol. XXXV, 1945, pp. 27-31.

و همچنین:

J. Windrow Sweetman, *Islam and Christian Theology,* Lutterworth Library, London, 1945, Part, I, Vol. I, pp. 37-9.

جالب نظری طرح شده‌است. عناوین و شماره‌های مسلسل برخی از رساله‌ها به‌شرح زیر است: ایساغوجی فرفوریوس (۱۰)؛ مقولات ارسطویی (۱۱)؛ انالوطیقای اول (۱۳)؛ انالوطیقای ثانی (۱۴)؛ نشؤ نفوس جزئیه[۱] (۲۷)؛ حکمت مرگ و زندگی[۲] (۲۹)؛ مبادی روحانی به‌نظر فیثاغورس[۳] (۳۲)؛ مبادی روحانی به‌نظر اخوان‌الصفا[۴] (۳۳)؛ جهان چون یك انسان به‌مقیاس[۵] بزرگ (۳۴)؛ تعقل و موضوع آن[۶] (۳۵)؛ نظریهٔ افلاك و کون و فساد جهان[۷] (۳۶)؛ عشق روح و اشتیاق آن به‌وصول به‌ذات باری[۸] (۳۷)؛ رستاخیز و معاد[۹](۳۸)؛ راه به‌سوی خدا[۱۰] (۴۳)؛ بقاء روح (۴۴)؛ وحی نبوی (۴۷)؛ و غیره.

ارائهٔ شرح منظم و روشن از نظریات فلسفی اخوان به‌سبب تمایل آشکارشان به‌التقاط آراء دیگران، نسبتاً دشوار است. هر فلسفهٔ التقاطی ذاتاً احتمال دارد فاقد پیوستگی و نامنسجم باشد. آنان برای اینکه بتوانند علم و فلسفهٔ ناپخته و ناقص آن عصر را با دین آشتی دهند ناچار شدند اولی را به‌شیوهٔ متصوفه و دومی را به‌طریق تشبیه

---

۱. فی کیفیة نشوءالانفس‌الجزئیة
۲. فی حکمةالموت والحیاة
۳. فی مبادی‌الموجودات‌العقلیة علی رأی‌الفیثاغوریین.
۴. فی‌المبادی‌العقلیة علی رأی اخوان‌الصفا
۵. فی معنی قول‌الحکماء ان‌العالم انسان کبیر
۶. فی‌العقل والمعقول
۷. فی الادوار و الاکوار
۸. فی ماهیةالعشق
۹. فی‌البعث والقیامة
۱۰. فی ماهیةالطریق الی‌الله. اصل عنوانها (از پنجمین عنوان به‌بعد) از رسائل اخوان به‌ترجمهٔ فارسی افزوده‌شد. (مترجم)

و تمثیل، تأویل نمایند که این امر نه مطلوب فیلسوف بود و نه متکلم. بیان مجازی و استعمال مکرر استعاره و تمثیل بر این اشکال می‌افزاید. به‌هر حال بعضی از اصول مهم مندرج در تعالیم فلسفی آنان را می‌توان صرفنظر از اینکه در چه دستگاهی بگنجد، تحت عناوین سه‌گانهٔ زیر جمع‌بندی کرد: ۱. بحث معرفت یا شناخت شناسی ۲. نظام عالم یا کیهان‌شناسی ۳. علم اخلاق.

بحث معرفت یا شناخت‌شناسی

بحث معرفت اخوان کم و بیش بر نسق نظریات افلاطون پرداخته شده‌است و در اساس بر عقیده به‌دوگانگی نفس و بدن استوار است. مراد از نفس نزد اخوان، عنصر روحانی و عقلانی در بشر است. هدف غایی معرفت به‌نظر آنان این است که نفس از محسوس به‌معقول و از متعین به‌مجرد هدایت شود و بدین‌وسیله تزکیه گردد. به‌نظر ایشان، تجربهٔ حسی از اشیاء مادی از طریق اعضای حسی بدن حاصل می‌گردد اما شناخت قوانین کلی منطق و اصول متعارفی ریاضی بدون وساطت جسم به‌وسیلهٔ درك مستقیم بر روح عارض می‌شود و این خود حاکی از استقلال روح از جسم است و به‌منشأ و جایگاه حقیقی آن ـ یعنی حوزهٔ معقول و ماوراء محسوس ـ اشارت دارد. در مجموع بنظر می‌رسد که اخوان معتقد بوده‌اند که این همان حوزه‌ای است که کلیات (یا مثل) افلاطونی و قوانین منطقی و اصول متعارفهٔ ریاضی و ارزشهای مطلق و حقایق دینی، در آن ثبوت و تقرر دارند. اخوان عقیده داشتند که روح قبل از هبوط به‌جهان ماده، در این حوزهٔ روح وعقل می‌زیسته‌است و به‌این سبب، قوانین عقل محض را به‌یاد می‌آورد

و ذاتاً آرزومند و مشتاق کسب حقایق روحانی و ارزشهای مطلق راستی و زیبایی و خوبی است. ایشان همانند سقراط معتقد بودند که کل علم حقیقی بالقوه در نفس فرد موجود است و معلم نقش قابله را ایفا می‌کند. در واقع تعلیم چیزی از خارج به‌نفس داخل نمی‌سازد بلکه کمك می‌کند تا حقایقی که در درون نفس به‌ودیعه نهاده شده به‌منصهٔ ظهور برسد.

به‌منظور تزکیهٔ نفس، کاملاً ضرورت دارد که سالك در کسب علوم مجرد نظیر منطق و ریاضیات تحمل زحمت کند. ولی حرکت نفس از جزئی به‌کلی و از متعین به‌مجرد و از محسوس به‌فوق محسوس روندی تدریجی است. لازم است سالك ابتدا به‌کسب علومی که کمتر جنبهٔ انتزاعی دارد همت گمارد و سپس آهسته و متدرجاً به علوم انتزاعیتر روی آورد. از این رو، هندسهٔ فضایی که نسبتاً کمتر دارای جنبهٔ انتزاعی است بایستی مقدم بر هندسهٔ مسطحه مورد مطالعه قرار گیرد و تمامی اینها باید قبل از پرداختن به‌ریاضیات نظری محض باشد. جالب‌توجه است بدانیم که، به‌نظر اخوان، اگرچه منطق و ریاضیات از علوم همریشه محسوبند، ریاضیات نظری محض بالاتر از منطق است، زیرا بیش از منطق از محسوسات فاصله دارد. منطق حد واسط فیزیك و متافیزیك است. در فیزیك الزاماً با اجسام سر و کار داریم و در متافیزیك با نفوس مجرد و فکر محض. منطق (که در اینجا به‌نظر اخوان شامل روش استقرایی نیز هست) هم با مفاهیم متافیزیکی سر و کار دارد و هم با صورتهایی که در نفس از محسوسات حاصل می‌شود و موضوع علم فیزیك است. برتری یافتن

ریاضیات به‌منطق در نظریات اخوان بدون شك با پیشرفتهای جدید در منطق هماهنگ است، ولی در مورد ایشان بر توجه خاصی که به مکتب فیثاغورس مبذول می‌داشتند دلالت دارد.

در اینجا سؤال جالب توجهی مطرح می‌شود و آن اینکه اگر تزکیهٔ نفس منوط به‌رنج‌بردن برای مطالعهٔ دقیق منطق و ریاضیات باشد، پس دربارهٔ نفوس افرادی که ذاتاً فاقد استعداد تحصیل این علوم انتزاعی هستند چه باید کرد؟ آیا چنین کسانی باید از هر گونه تزکیه و رستگاری نفوسشان قطع امید کنند؟ خیر، اخوان ابداً چنین یأس و بدبینی را تبلیغ نمی‌کنند. آنان به‌همان اندازه (اگر نگوییم بیشتر) بر تقوا و پارسایی و دینداری در زندگی تکیه می‌کنند و این امور را گامهایی در راه تزکیهٔ نفس می‌دانند. به‌نظر ایشان، فرزانگی پیامبران در این بوده است که با وقوف به‌ضعف و طاقت محدود عامه، چنین گامها و اعمالی را که کاربرد عمومی‌تر دارند، توصیه کرده‌اند.

کیهان‌شناسی

در نظریات متافیزیکی اخوان، نشانه‌هایی بسیار روشن از عقاید نوافلاطونی می‌یابیم. همانند فلوطین، آنان نیز عقیده داشتند که خدا مافوق هر علم و هر مقولهٔ فکر بشری است و فرد عامی نمی‌تواند خدا را واحد مجردی تصور نماید، زیرا قادر نیست تصوری را که از خدا دارد بآسانی از اشکال و صور محسوس تفکیك کند. فیلسوف در مراحل عالی تکامل روحی، تصور خدا را از صور محسوس و عادات رایج در میان عوام جدا می‌کند.

جهان از طریق افاضات ذات باری که برترین هستیها و مافوق تمامی تمایزات و تقابلات مادی و ذهنی است، پدید آمده‌است. این نظریه بوضوح نظریه‌ای نوافلاطونی برای تبیین منشأ جهان است. جهان مادی نه مستقیماً، بلکه از طریق عوامل واسط متوالی که خود بر حسب سلسله‌مراتب روحانی ترتیب یافته‌اند، از خداوند فیضان پیدا کرده‌است. اخوان درجات مختلف فیضان را به‌شرح زیر رده‌بندی کرده‌اند: ۱. عقل اول[1] ۲. نفس عالم[2] ۳. مادهٔ اولی (هیولی)[3] ۴. طبیعت ۵. جسم متحیز[4] ۶. عالم افلاك ۷.عناصر عالم سفلی (تحت‌القمر[5]) ۸. معدنیات و گیاهان و حیوانات (مرکب از این عناصر). اخوان اینها را ذوات ثمانیه یا هشتگانه می‌نامند که در مجموع با خداوند، یعنی ذات مطلق، مدار جواهر اصلی را کامل می‌کنند و با اعداد اصلی (که رویهم نه عدد است) برابر می‌شوند. در نظر مردم این عصر، چنین مطالب به افسانه و اساطیر شبیه‌تر است تا به فلسفه. ولی باید توجه داشت که نظریهٔ اخوان بیشتر مقتبس از فلسفهٔ نوافلاطونی و منابع دیگر است تا از ابتکارات خودشان.[6]

نکتهٔ اصلی در این نظریه، آسمانی بودن نفس و بازگشت آن

1. First Intelligence 2. World Soul 3. Primitive Matter

۴. مؤلف در اینجا واژهٔ Spatial Matter را بکار برده‌است. بعضی «جسم مطلق» ترجمه کرده‌اند ولی این واژه با معنای مصطلح ارسطویی تطبیق نمی‌کند. در متن اصلی عربی، پس از شمردن هیولی و طبیعت، جسم را به‌عنوان پنجمین موجود می‌شمرند بدین عبارت «ثم‌الجسم ذوالست‌الجهات» (**رسائل اخوان‌الصفا**، ج ۲، ص ۲۰۲). بنظر می‌رسد که مؤلف منظور را خوب درك کرده‌است و آنچه‌آورده‌ایم ترجمهٔ مناسبی برای آنست. (مترجم)

5. Elements of the Sublunary World

۶. رجوع کنید به‌فصل هشتم دربارهٔ ابن‌سینا.

به‌سوی خداست. به‌نظر اخوان هر نفس فردی صرفاً بخشی از نفس عالم (یا جان جهان) است و درست همانگونه که نفس عالم در یوم‌الحساب (یا روز شمار) به‌خدا بازگشت می‌نماید، نفوس فردی نیز پس از مرگ بدن تزکیه و صافی شده به‌سوی نفس عالم باز می‌گردند. مرگ، رستاخیز کهتر یا قیامت صغری، و رجوع نفس عالم به‌سوی خدا، رستاخیز مهتر یا قیامت کبری نامیده‌می‌شود.

نفس انسانی، از نفس عالم فیض گرفته‌است و نفوس تمامی افراد کلاً ذات واحدی را تشکیل می‌دهند که می‌توان آن را «انسان مطلق» یا «روح انسانیت» نامید.

ولی هر یك از نفوس فردی محاط در ماده است که باید بتدریج خود را از آن تصفیه و پاکیزه نماید. برای نیل به‌آن مقصود، نفس دارای استعدادها یا قوای بسیار است که قوای ذهنی و روحانی، بالاترین آنهاست. بهره‌مندی ما از فلسفه و دین به‌برکت همین قوای اخیر است. هیچ فلسفه و هیچ دینی مقصودی جز این ندارد که نفس را در حد توان بشر، همانند خدا سازد.

اخلاق

نظام فکری و فلسفی اخوان یکسره در اصول اخلاقی آنها خلاصه می‌شود، چرا که به‌نظر ایشان، اخلاق بالاترین فن تزکیهٔ نفس است. نظام اخلاقی اخوان دارای ویژگیهای روحی و زاهدانه است و تفکر التقاطی آنان در این قسمت نیز مانند قسمتهای دیگر جلوه‌گر است.

همانگونه که گفته‌شد، امور روحی، به‌نظر اخوان، با امور عقلی یکی است. ذات و طبیعت خاص روح آدمی، در عقل اوست.

بنا بر این، کردارهایی صحیح است که مطابق طبیعت خاص بشر، یعنی موافق با عقل او، انجام گیرد. به‌نوشتهٔ اخوان: «کردارهایی واقعاً پسندیده است که مطلقاً ناشی از ملاحظات عقلانی باشد.» تشخیص رگهٔ کانتی در عقاید اخلاقی اخوان مشکل نیست. بعلاوه، آنان می‌گویند جنبهٔ روحانی، زمانی در بشر انگیخته‌می‌شود که او به‌خدا عشق ورزیده در طلب اتحاد با او باشد. این عشق عالیترین فضایل است زیرا کسی که به‌این مقام برسد، با همهٔ مخلوقات با تساهل و گذشت رفتار می‌کند. عشق به‌حق، آرامش روح و فراغ دل و صلح و صفا با کل عالم ببار می‌آورد[۱].

جنبهٔ زهد و پرهیز در اصول اخلاقی اخوان بدین شرح است که بدن ترکیبی از ماده است و پس از مرگ به‌آن باز می‌گردد. اما روح منبعث از خداست و اگر چه در این جهان با بدن قرین گردیده، به سوی خدا باز خواهد گشت. از آنجا که روح آدمی از منبعی ازلی سرچشمه گرفته، همواره متوجه زندگانی ابدی و روحانی اخروی است، حال آنکه بدن چون سرانجام فانی می‌شود، همهٔ توجهش به لذائذ زودگذر است. به‌نظر اخوان، تمامی فضایل، از قبیل علم و عقل و عفت و شجاعت، مربوط به‌روح است و همهٔ رذایل، مانند جهل و سبکسری و هرزگی و جبن، از آن جسم. اگر چه گاهی اخوان از این هم فراتر رفته می‌گویند مرگ بدن مساوی حیات روح است، هرگز شیوهٔ زهد و ریاضت تمام‌عیار را توصیه نمی‌کنند و بالعکس می‌افزایند

---

۱. این قسمت عیناً یادآور نظریهٔ «عشق عقلانی به‌خداوند» در فلسفهٔ اسپینوزا است. (مترجم)

که «بدن بایستی به‌نحو شایسته تیمار و مواظبت گردد تا روح فرصت شکفتگی کامل بیابد[۱].»

تصور اخوان از انسان کامل، مختص خودشان است. صفاتی که برای چنین انسانی برمی‌شمرند جالب توجه است و خصلت التقاطی نظریاتشان را به‌بارزترین وجه نمایان می‌سازد. «انسان کامل باید از نژاد شرق ایران و در ایمان چون یك عرب، در کسب معارف چون یك بابلی، در زیرکی چونان یك عبری، در کردار همانند یك حواری مسیح، متقی چون راهبی سوری، در علوم طبیعی همانند یك یونانی، در کشف اسرار و خفیات همانند یك هندی و بالاخص در بینش روحانی چون یك صوفی عارف باشد[۲].»

1. D. M. Donaldson, *Studies in Muslim Ethics*, London, 1953 p. 105.
2. F. T. J. de Boer, *The History of Philosophy in Islam*, London, 1933, p. 95.

۵

کندی

ابویوسف یعقوب‌بن اسحق کندی (۲۶۰ ـ ۱۸۸ه/۸۷۳ ـ ۸۰۳م) اولین و تنها فیلسوف بزرگ از نژاد عرب، همانند بیشتر فیلسوفان اسلامی، عالمی ذوفنون بوده‌است و بر دانشهای علمی عصر خود، شامل موضوعات عدیده از قبیل حساب، هندسه، نجوم، تئوری موسیقی، فیزیك (بخصوص نورشناسی و علم مرایا)، هواشناسی، جغرافیا، پزشکی، داروسازی، سیاست، و غیره، احاطه‌ای دایرةالمعارف‌وار داشته‌است. کندی با نظریات فلسفی سقراط و افلاطون و ارسطو و شارحان ارسطو، بخصوص اسکندر افرودیسی، بخوبی آشنا بوده‌است و همچنین در مطالعات تطبیقی ادیان دست داشته‌است. در فلسفه به‌مکاتب نوافلاطونی و نوفیثاغوری و در کلام اسلامی به‌مکتب معتزله که درآن زمان دورهٔ شکوفایی را می‌گذرانیده، متمایل بوده‌است. او در هر موضوعی چیز نوشته و تعداد رسائلش بالغ بر ۲۶۵ فقره است، هرچند متأسفانه فقط معدودی از آنها اکنون موجود است.

عمده مساعی او بر این مقصور بوده که میان علم و فلسفه از

یك سو، و هر دو آنها با دین از سوی دیگر، سازش ایجاد کند. این امر به‌پیدایش نوعی تلفیق و تألیف در فلسفه و قسمی مکتب التقاطی منجر شد که در واقع خصیصهٔ بارز تقریباً عموم دستگاههای فلسفی اسلامی است.

علم و فلسفه

کندی به‌پیروی از فیثاغوریان و افلاطون، قویاً تأکید دارد بر اینکه هیچکس نمی‌تواند بدون ممارست کامل در ریاضیات، فیلسوف محسوب شود. کوششهای خود او در کاربرد ریاضی روشهای کمی، در زمینه‌های پزشکی و نورشناسی و علم مرایا و موسیقی و غیره، مؤید این گفته است. لذا این ادعا که وی باید لااقل به‌شکل ابتدایی پیشتاز جدیدترین تحولات در روش علمی تلقی گردد پر بیراه نیست. در این خصوص ملاحظهٔ جالب نظر بریفو به‌ذهن متبادر می‌شود که در کتابش می‌گوید: متفکران مسلمان در طول تاریخ تفکر علمی اولین کسانی بودند که به اهمیت روشهای کمی پی بردند[1].

تذکر این نکته بجاست که کندی با اعمال شیوه‌های کمی در پزشکی، چیزی نمانده بود که به‌ایجاد قانونی مانند قانون وبر-فخنر[2] کامیاب شود. می‌گوید چنانچه خواسته‌باشیم نافعیت یکی از اجزای

---

1. R. Briffault, *The Making of Humanity*, London, 1928, pp. 191-4.

۲. Weber-Fechner Law (به‌نام ارنست وبر فیزیولوژیست و کالبدشناس آلمانی (متوفی ۱۸۷۸) و گوستاو فخنر روانشناس آلمانی (متوفی ۱۸۸۷)). قانونی در فیزیولوژی اعصاب که نسبت ثابتی بین «کمترین‌تفاوت محسوس» (JND) و محرك حسی برقرار می‌کند و از این راه شدت ادراك حسی را به‌شدت محرك ربط می‌دهد. (مترجم)

معین در یك ترکیب دارویی بنا بر تصاعد عددی بالا برود، باید مقدار آن را در آن ترکیب با تصاعد هندسی افزایش بدهیم. کاربرد روشهای ریاضی در نورشناسی از جنبهٔ فیزیولوژیك، راجر بیکن[1] را (که همچون ویتلو[2] و دیگران در قرن سیزدهم میلادی) در ابداع نظریاتش در رشته‌های وابسته متأثر از کندی بود، بحق به‌ستایش وی برانگیخت[3]. کندی همچنین ریاضیات را در تئوری موسیقی بکار بست و در آن زمینه هفت کتاب نوشت که چهارتای آن به‌دست ما رسیده‌است. این پیشرفت ریاضی در تئوری موسیقی، برای کندی مقامی رفیع در تاریخ موسیقی عرب ببار آورد. به‌نظر ایچ. جی. فارمر، رسائل کندی در موسیقی تأثیر شایان توجهی طی دو قرن بعد بر محققان پس از او داشته‌است[4] و حتی فارابی کبیر نیز که خود در موسیقی کمتر از کندی نبوده‌است، در این زمینه مرهون اوست.

دین و فلسفه

تمایل کندی به‌تألیف مرام، او را بر آن داشت تا میان فلسفه و دین ـ یا بنا به تعبیر خودش، میان عقل و نبوت ـ سازش ایجاد کند. عقل و نبوت، به‌نظر او، برای شناخت حقیقت قصوی اهمیت و ارزش برابر دارند و زیان‌آور است که فقط یکی از آن دو تنها طریق حصول چنین معرفتی تلقی گردد. کندی در نتیجهٔ مطالعات تطبیقی در ادیان و فلسفه یقین حاصل کرد که آن دو نهایتاً به‌یك حقیقت می‌رسند و

1. Roger Bacon 2. Witelo
3. Sarton, op. cit., I, 559.
4. H. G. Farmer, *History of Arabian Music*, London, 1929, pp. 127-8.

علت نخستین، یعنی آن وجود احد و ازلی مورد نظر فلاسفه، دقیقاً همان خدای منظور انبیاست. به‌نظر او، هر فیلسوف حقیقی الهامات نبوی را با شناخت حقایق ژرفی که از آنها عیان می‌گردد، مورد تأیید قرار می‌دهد.

کیهان شناسی:

کیهان در نظر کندی، کل معماری شده و واجد وحدت و نظمی است که روابط علی بر همهٔ حوادث آن حکمفرماست ولی علتها نیز مانند موجودات مراتبی دارند. علل ممکن است از مرتبتی عالی یا دانی باشند: اینگونه برداشت رتبی یا تدریجی از علیت در واقع مسبوق به‌نظریهٔ نوافلاطونی افاضه است. علل سافله معلول علل عالیه هستند، هر وجود عالی در وجودات سافل مؤثر است اما وجود سافل هیچگونه اثری بر هستیهای عالیه ندارد. بنا بر شبکهٔ علیت در حوادث عالم و سلسله مراتب آنها، می‌توان رویدادهای آینده را پیش‌بینی و مثلاً وضع سیّارات را مطابق علم نجوم تعیین کرد. همینطور می‌توان از طریق یك شیء واحد موجود، به‌کل هیأت اشیاء در جهان پی برد مشروط به‌اینکه آن شیء کاملاً شناخته شده‌باشد. بنا بر این، هر شیء نمایشی از جهان است و اگر جهان عالم کبیر باشد، هر شیء عالم صغیر است.

ماهیات خمسه

کندی مبادی بنیادی حاکم بر جهان مادی را ماهیات می‌نامد که عبارتند از ماده و صورت و حرکت و زمان و مکان، و در رسالهٔ

فی ماهیات‌الخمسة به‌بحث دربارهٔ آنها می‌پردازد. صورت‌بندی ماهیات خمسه به‌این نحو مبتنی بر اطلاعاتی است که کندی از دو رسالهٔ ارسطو ـ یکی سماع طبیعی (فیزیك) و دیگری مابعدالطبیعة (متافیزیك) ـ کسب کرده‌است. یکی از پژوهندگان به‌نام اولیری ماهیات کندی را به‌شرح زیر بیان می‌کند[1].

۱. ماده. ماده آن چیزی است که ماهیات[2] دیگر را می‌پذیرد لکن نمی‌تواند خود عرض[3] قرار گیرد و بر ماهیتی عارض شود. بنا بر این، اگر ماده زائل شود چهار ماهیت دیگر نیز بالضروره محو خواهند شد.

۲. صورت. صورت[4] بر دو قسم است. قسم اول آن است که ضروری[5] شیء و غیرقابل انفکاك از ماده است و توصیف شیء را تحت مقولات ارسطویی کم و کیف و این (مکان) و متی (زمان) و غیره مقدور می‌سازد. قسم دوم قوه‌ای[6] است که به‌وسیلهٔ آن شیء از مادهٔ بدون صورت تحصل می‌یابد، چه آنکه مادهٔ بدون صورت، تصور مجردی بیش نیست که صرفاً زمانی بدل به‌شیء می‌شود که صورت به‌خود بگیرد.

۳. حرکت. حرکت[7] دارای شش نوع است. دو نوع آن دگرگونی در جواهر است به‌شکل کون و فساد[8]. دو نوع تحویل در کم است به کاهش یا افزایش و یك نوع تحول در کیف است و یك نوع تبدل

1. DeLacy O'Leary, *Arabic Thought and Its Place in History*, London. 1922, pp. 141-3.

2. essences 3. attribute 4. form 5. essential 6. faculty 7. movement 8. generation and corruption

در وضع[1].

۴. زمان. زمان تا حد زیادی همانند حرکت است. در حالی که حرکت تغییر جهت را نشان می‌دهد، و زمان همواره فقط در یك راستا در حرکت است: زمان حرکتی است بر خطی مستقیم و با سرعتی یکنواخت که صرفاً با قیود «قبل» و «بعد» شناخته می‌شود. بنا بر این زمان را می‌توان فقط بر حسب سلسله‌ای از کمیات متصل تبیین کرد.

۵. مکان. بعضی پنداشته‌اند که مکان جسم است، ولی بر عکس، مکان سطحی است که جسم را احاطه می‌کند. وقتی که جسم زائل می‌شود مکان آن معدوم نمی‌گردد، چه مکان خالی بلافاصله به‌وسیلهٔ جسم دیگری مثل هوا، آب و غیره که دارای همان سطح محیطی است اشغال می‌گردد.

گرایش به‌فلسفهٔ نوافلاطونی

اگر چه مفاهیم اساسی مندرج در رسالهٔ ماهیات خمسة ریشهٔ ارسطویی دارد و اگر چه کندی به‌لحاظ ترجمه‌ها و تفسیرهایش از آثار ارسطو در زمرهٔ مشائیان شناخته می‌شود، لکن بی‌شك ارسطو گرایی وی شکل نوافلاطونی به‌خود می‌گیرد. مهمتر از همه این واقعیت نامیمون است که کندی کتاب الهیات (اثولوجیا) منسوب به‌ارسطو را به اشتباه اثری اصیل تلقی کرده‌است، حال آنکه آن اثر

۱. برای آگاهی از شرحی معتبر دربارهٔ تصور ارسطو از حرکت، رجوع کنید به:

W. D. Ross, *Aristotle*, London, 1923, pp. 81-3.

در واقع همان مطالب سه کتاب آخر تاسوعات فلوطین است با عباراتی دیگر.

کندی به‌آسانی فلسفهٔ نوافلاطونی را پذیرا گردید زیرا آن مکتب، تمایلات التقاطی او را در ترکیب مکاتب فیثاغوری و افلاطونی و ارسطویی و تألیف تعالیم این مکتبها با تعالیم دینی برآورده می‌ساخت. به‌نظر او، اینکه ارسطو خود با عرضه کردن اثر برجسته‌ای چون «الهیات» یا «اثولوجیا» این امر را مقدور ساخته‌بود، موهبتی محسوب می‌شد. نظریات مختلف کندی از قبیل نظریهٔ افاضه، رابطهٔ نفس با بدن از سویی، و با خدا از سوی دیگر، فلاح و جاودانگی آن، و تقسیمات چهارگانهٔ عقل، همه مبتنی بر فلسفهٔ نوافلاطونی است.

نظریهٔ افاضه. تبیین رابطهٔ خدا با جهان یکی از مهمترین معضلات فلسفهٔ دین است و تقریباً امر غیرممکنی است که فلاسفه را در تمامی اعصار دچار سر در گمی کرده‌است. کندی بآسانی نظریهٔ نوافلاطونی «افاضه[1]» را پذیرفت و چون در «اثولوجیای ارسطو» آمده‌بود، آن را به‌ارسطو منسوب کرد. به‌موجب این نظریهٔ نوافلاطونی، خداوند عالم را از طریق عملی ارادی خلق نکرده چرا که آفرینش در این صورت مستلزم آگاهی و اراده می‌شد که هر دو آنها نسبت به‌ذات مطلق، جعل شروط است. علم مستلزم وجود چیزی خارج از عالم یا داننده است که در برابر او قرار بگیرد. خدا چون لایتناهی و مطلق است هیچ چیز خارج از او نیست، و لذا ممکن نیست چیزی ماسوای او باشد و در برابر او قرار بگیرد. اراده کردن مستلزم خواست و

1. Emanation

نیـازی است مرتفـع نشده، یـا هدفی که هنوز تحقق نیافته، در حالی که خدا منزه از همهٔ اینگونه کسریهاست. بنا بـر این اراده کردن نیز ممکن نیست به‌خدا نسبت داده‌شود.

کندی معتقـد است کـه جهان افاضه‌ای از ذات خـدا، تـراوشی ضروری از وجــود لایتناهی او یـا اثر ذاتــی خالقیت اوست. جهـان فیضانی است از پروردگار همچنان‌که نور از خورشید یا خواص مثلث از مثلث.

جهان از خـداونـه نه مستقیماً و بـلاواسطه، بلکـه بـه‌وساطت «عوامل روحانی[1]» فیضان پیدا می‌کند که از نظـر علم کلام مـی‌توان آنها را بـه‌فرشتگان تعبیر کرد. این عـوامل واسط ذومـراتبند؛ عامـل سفلی از عامل ردهٔ علیـا صادر مـی‌شود و آن نیز عاملی در ردهٔ سفلی افاضه می‌کند. بین آخرین عامل سلسله مراتب عوامل روحانی و عالم مادی، نفس فلکی یا روح عالم آخرین حلقهٔ ارتباطی است[2].

نفس انسانی. بـر مبنای این طرح بسیـار ذهنی مبتنی بر افـاضه یا صدور، نفوس انسانی باید از نفس عالم صادر شده‌بـاشند. شك نیست کـه نفس آدمی در کارهایی که از او سر می‌زنـد مقیـد به‌جسم خویش است ولـی در عین حـال در جوهر روحانی خود مستقل از جسم بـوده متعلق به‌حوزهٔ مافوق حس نفس عالم است. کندی در تبیین جاودانگی نفس آدمـی بـا مانعـی روبـرو نیست. به‌نظر او، نفس آدمی چون از

---

1. spiritual agencies

۲. رجوع کنید به‌فصل مربوط به‌ابن‌سینا. برای آگاهـی از اشکالاتـی که به‌نظریهٔ افـاضـه وارد شده‌است، نگـاه‌کنـید بـه‌فصلهای مـربوط بـه‌غزالـی و ابن‌خلدون.

نفس فلکی (نفس عالم) منشأ می‌گیرد و مستقل از جسم است، جوهری است غیرمرکب و بسیط و زوال ناپذیر.

فلاح نفس آدمی کم و بیش بر مبانی فلسفهٔ افلاطونی تبیین شده است. کندی نیز همانند افلاطون معتقد است که نفس آدمی مداوماً از یادآوری و تذکار کیفیات زندگی پیشین خود در حوزهٔ مافوق حس رنج می‌کشد، چه با این جهان احساس انس نمی‌کند و سعادت حقیقی‌اش منوط به‌ارضاء تمنیات جسمی او نیست. امیال جسمی هزارها بلکه بی‌حد و حصر است و ارضاء هر کدام آگاهی به‌خواهشهای هنوز ارضاء نشده را در پی دارد. بعلاوه نفس آدمی نمی‌تواند به‌چیزی که علی‌الدوام در حال تغییر است خرسند شود و همواره مشتاق و طالب چیزی ابدی و پایدار است، درحالی که چنین چیزی فقط در حوزهٔ عقل و روح قابل حصول است. لذا سعادت و فلاح واقعی نفس آدمی در حیات عقلانی و زندگی روحانی یا، به‌عبارت دیگر، در پویشهای فلسفی و علمی و دینی و کردار حسنه است.

نظریهٔ عقل. نظر کندی دربارهٔ عقل که در رسالهٔ وی تحت عنوان «دربارهٔ عقل»[1] آمده، عمدةً مقتبس از شرح اسکندر افرودیسی بر «رسالهٔ نفس» (De Anima) اثر ارسطوست[2] و بوضوح با شناخت‌شناسی وی که

---

۱. اصل رساله «فی مائیةالعقل» نام دارد. (مترجم)

۲. مسألهٔ عقل که تقریباً توسط تمامی فلاسفهٔ مشاء اسلامی با موشکافی بسیار مورد فحص قرارگرفته اساساً مبتنی است بر سخنان نسبةً مبهم و دوپهلوی ارسطو در آخرین دفتر از رسالهٔ او دربارهٔ نفس (De Anima). در آن کتاب ارسطو بین عقل فعال یا خلاق و عقل منفعل فرق می‌گذارد. عقل فعال، طبق نظریهٔ ارسطو، سومین رکن عمدهٔ بین شیء و عقل منفعل است همانگونه که نور رکن سوم است نسبت به دو رکن دیگر یعنی چشم و شیء. بر مبنای این ←

در واقـع بـر ثنویت امر محسوس مـادی و امر روحانـی مبتنی است،

→ نظریه، عقل فعال حقایق مورد معرفت ما را ایجـاد می‌کند درست همانگونه که می‌شود گفت نور موجد الوانی است که به‌کمك آن رؤیت می‌شوند. در این جا شاهد اصل کلی ارسطو هستیم مبنی بر اینکه «هـر وجود بـالقوه توسط عاملـی فعلیت می‌یابد که خود آن عامل، قبلاً بالفعل وجود داشته‌است». (**ما بعدالطبیعهٔ** ارسطو، ۲۴ ب ۱۰۴۹). بنا بر این تمامی تصورات در عقـل منفعل صرفاً بـه نحو بالقوه وجود دارند و به‌وسیلهٔ عقل فعال، تحقق یا فعلیت مـی‌یـابند. لذا عقـل فعلیت یافته را مـی‌توان عقـل بکـار افتـاده نیـز نامید. ارسطو بوضوح می‌گوید که عقل فعال «چون بالذات فعل است، مفارق و غیرمنفعل و عاری از اختلاط است... وقفه در اندیشیدن [عقل فعال] وجود ندارد و تنها در مفارقت از ماده او هویت کامل خود را باز می‌یابد و تنها اوست کـه ابدی و جاودانه می‌باشد، حال آنکـه عقل منفعل، فناپذیـر است و هیچ انـدیشیدنی جـدا از آن [یعنی عقـل فعـال] وجود نـدارد.» (**رساله دربارهٔ نفس**، ۴۳۰) [عبـاراتـی کـه نویسنـده از ارسطو نقل کرده‌است، از بعضی جهات بـا آنچه در ترجمهٔ فارسی رسالـهٔ آن حکیـم آمـده (ص‌ص ۹ ـ ۲۲۶، انتشـارات حکـمت، ۱۳۶۶) و همچنین با ترجمهٔ معروف J. A. Smith به‌انگلیسی، مغایـرت دارد. ولی مـا بـرای رعایت امانت، جمـلات او را مأخذ قـرار دادیـم. (مترجـم)]. ارسطو توضیحی در خصوص رابطهٔ فیمابین عقل فعال و عقل منفعل و نیز وحدت فردیت شخصیت انسانی‌نداده و احتمالاً جستجو برای یافتن عقیده به‌امکان جاودانگی نفس فردی در نظریات او کاری عبث است. در خصـوص عقیدهٔ راستین ارسطو در مورد این مسائل، حتی میان شاگردان بـلافصل او نیـز اختلاف نظر وجود داشت. اهتمـام واقعـاً جدی را برای روشن و مرتفع ساختن پاره‌ای از نظرهای مورد اختلاف، پانصد سال بعد اسکندر افرودیسی بعمل آورد کـه از ۱۹۸ الی ۲۱۱ میلادی رئیس لوکیون بود. [منظور مدرسهٔ ارسطـو است. فـلاسفهٔ اسلامی نام آن را لوکئوم ضبط کرده‌اند. (مترجم)] اسکندر بزرگتریـن شارح ارسطو بود و همه او را علی‌الاطلاق «مفسر» می‌خواندند. او بدین نتیجه رسید که عقل فعال از لحاظ عدد در همهٔ افراد همان یکی است و عین ذات باری است. اما این استنتاج در واقع مطابقتی با عین کلام ارسطو نداشت. لذا فـلاسفهٔ مسلمان اگر چه بی‌گفتگو متأثر از تفسیر اسکندر افرودیسی از رسالهٔ نفس ارسطـو بودند، مسألهٔ عقل را به‌راههای جدید وجههٔ نظر قرار دادند و در صورت‌بندی و ظرایف قضیه، عناصری نیز از فلسفهٔ نوافلاطونی و رواقی و افکـار متخذ از فـرهنگ التقاطی یونانـی‌مآب سده‌های اولیهٔ میلادی گنجانیدند که در راستای نیازهای ←

بسیار مرتبط است[1]. به‌نظر او شناخت ما یا از طریق جسم کسب می‌شود یا از طریق روح ـ به‌عبارت دیگر یا به‌وسیلهٔ حواس یا از راه عقل. حواس امور جزیی یا مادی را ادراك می‌کند و عقل امر کلی یا روحانی را، زیرا حواس متعلق به‌حوزهٔ جسمانی و عقل مربوط به حوزهٔ روحانی است[2].

کندی برای عقل چهار مرتبه قائل است که سه مرتبهٔ آن ذاتی نفس آدمی است و چهارمی از ورای نفس آدمی سرچشمه گرفته و مستقل از آن است.

تقسیمات چهارگانهٔ عقل به‌شرح زیر است:

۱. عقل فعال.

۲. عقل بالقوه یا عقل هیولانی.

۳. عقل مکتسب یا عقل مستفاد.

۴. عقل ظاهر یا عقل بالفعل.

عقل فعال. عقل فعال عقل فائق بر جهان و همسان Nous در فلوطین یا Logos در فیلون یهودی یا عالم مثل در افلاطون و منشأ

دینی خود آنان بود. ماحصل این کوششها نظریه‌ای در خصوص عقل از کار درآمد بسی پیچیده‌تر و ظریف‌تر از آنچه برای ارسطو یا شارحان او متصوربود.

۱. این امر مبین توافق اساسی کندی با افلاطون است، گرچه او (کندی) عموماً به‌نخستین فیلسوف مشاء اسلامی شهره است.

۲. مطابق نظریهٔ پروفسور م. م. شریف، کندی بسی مقدم بر کانت به‌این نتیجه رسیده‌بود که تخیل قوه واسط بین ادراك حسی و عقل است با این توضیح که حواس، معرفت به‌جزئیات، و عقل، به‌کلیات و تخیل معرفت به‌امر جزئی ـ کلی (universal-particular) را افاده می‌نمایند. رجوع شود به:

M. M. Sharif, *Muslim Thought: Its Origin and Achievement*, Lahore, 1951 p.90.

قوانین بنیادی ناظر بر فکر و اصول متعارفۀ ریاضی و حقایق سرمدی و مسلمیات روحی است. عقیده بر این است که اشراق عارف و وحی انبیاء و الهامات شاعران و دانشمندان و فلاسفه همه از عقل فعال سرچشمه می‌گیرد.

اصل عقل فعال، عقل محض مورد نظر فلاسفه و وحی پیامبران و مکاشفات قدیسین را تبیین می‌کند و لذا جای شگفتی نیست که آنچنان جذبه‌ای برای فیلسوفی التقاطی چون کندی دارا باشد.

عقل بالقوه یا عقل هیولانی. گرچه آدمیان همه واجد استعداد بالقوه برای کسب حقایق سرمدی مستقر در حوزۀ عقل فعال هستند، فقط عده‌ای قلیل عملاً به‌اکتساب آنها موفق می‌شوند. وقتی آن عدۀ انگشت‌شمار نخبه حقایق مزبور را کسب کردند، عقل بالقوه در آنان به‌عقل مستفاد تبدیل می‌گردد. اظهار و صورت‌بندی واضح حقایقی اینچنین مکتسب، یا به‌حیطۀ عمل درآوردن آنها، بر عهدۀ عقل ظاهر یا بالفعل است.

کسب حقایق سرمدی در واقع موهبتی است از سوی خداوند، اما به‌فعالیت در آوردن عقل مستفاد و بدین ترتیب دست‌یافتن به‌عقل فعلیت‌یافته یا عقل بالفعل ناشی از عمل خود آدمی است. طرح نسبتاً پیچیده و غامضی که از عقول بدینگونه ترسیم شده و تعبیر آن در قالب اصطلاحات جدید پر آسان نیست، ممکن است با شاهد آوردن از سیر درونی شاعر روشنتر شود. عقل فعال به‌عقل بالقوۀ شاعر الهام می‌بخشد و آن را به‌عقل مستفاد یا مکتسب مبدل می‌سازد. بیان این الهام در قالب کلمات و، در نتیجه، به‌فعلیت درآوردن عقل مستفاد،

و به‌عبارت دیگر، عقل مستفاد را به‌مقام عقل بالفعل رسانیدن، منوط به‌عمل خود شاعر است.

فیلسوفان بعدی، چون فارابی و ابن‌سینا[1] و ابن‌رشد و سایرین، از میان تمامی نظریه‌های فلسفی کندی، نظریهٔ عقل و تقسیم‌بندی چهارگانهٔ آن را گرانبهاترین میراث وی تلقی می‌کردند. در واقع بسیاری از معضلات فلسفی که توسط کندی عنوان شده نقاط عطف در تحولات بعدی در فلسفهٔ عرب محسوب است. بنا بر این پر بیراه نیست اگر گفته‌شود همانگونه که دکارت پدر فلسفهٔ جدید خوانده می‌شود، کندی نیز باید پدر فلسفهٔ عرب محسوب گردد[2].

---

۱. برای آگاهی از شرح فاضلانه و دقیقی که دربارهٔ مسألهٔ عقل در فارابی و ابن‌سینا داده‌شده، رجوع کنید به:

F. Rahman, *Prophecy in Islam*, London, 1950, pp. 11-20.

۲. عنوان فلسفهٔ عرب به‌جای فلسفهٔ اسلامی کاملاً غیرموجه است چه تکوین آن فلسفه بی‌گمان به‌دست عربها انجام نشده‌است و افرادی که در همین کتاب تذکرهٔ آنان آمده‌است اکثراً غیرعرب هستند، نظیر ابن‌سینا و غزالی و رازی و دیگران. (مترجم)

٦
ابوبکر رازی

ابوبکـر محمدبن زکریای رازی (۳۱۲ ـ ۲۵۰ه/۹۲۴ ـ ۸۶۴م) پزشك، فیـزیکدان، کیمیاگر، روانشناس و فیلسوف نـامدار جهـان اسلام است، ولی بیشتر بـه‌عنوان پـزشك مشهـور است تـا فیلسوف. مرتبهٔ او بـه‌عنوان طبیب گـاهـی حتـی رفیع‌تـر از ابـن‌سینا قلمداد می‌گردد. بـه‌نظر مـاکس مـایرهوف: «او بـدون شك بـزرگترین پزشك جهان اسلام و یکی از پزشکـان بزرگ همهٔ اعصار بـوده‌است.[1]» او را به‌لحاظ زادگاهش ری، شهری نزدیك تهران فعلی، رازی نامیده‌اند.

دربارهٔ ترتیب تاریخی وقایع زندگـی او تردید هست، تـاریـخ دقیق تولد و مرگش دقیقاً شناخته نیست و رویهمرفته اطلاعات موثق از مـاوقـع زندگـانـی وی در دست نیست. لکـن در اینکـه رازی در پـزشکـی پیـرو مـذهب تجـربـی و تحصلـی بـوده جـای هیچگـونه تردیدی نیست. خوانندهٔ امروزی بی‌اختیار از مشاهدات موشکافانه و تحلیلهای دقیق و توضیحات علمی در آثار پزشکی او ـ مانند آنچـه

---

1. Max Meyerhof, «Science and Medicine,» *The Legacy of Islam*, London, 1952, p. 323. G. Sarton, op. cit., I, 609. E. G. Browne, *Arabian Medicine*, Cambridge, 1921, p. 44.

در رسالهٔ وی «دربارهٔ آبله و سرخچه» آمده که حتی امروزه در این باب شاهکار تلقی می‌گردد ـ به‌ستایش برانگیخته می‌شود[1]. ولی ابراز این نظر که عقاید فلسفی او نیز همانند نظریاتش در پزشکی کاملاً دارای اساس تجربی است، اگر محال نباشد، مشکل است[2]. برخلاف اغلب فلاسفهٔ مسلمان، رازی منکر امکان سازش دادن فلسفه با دین است. به‌نظر وی اکثر ادیان، با تفکر فلسفی و به‌تعبیری با تحقیق علمی، مخالفند. در بعضی از کتابهای او، مثل مخاریق الانبیاء و حیل المتنبئین، نظریاتی ارائه شده که آشکارا بوی ارتداد از آن به‌مشام می‌رسد. در آثار مزبور بنظر می‌رسد که وی عقل را برتر از وحی می داند؛ ولی به‌هر حال مردود شناختن کلیهٔ آثار وی به‌عنوان ارتداد صحیح نیست.

مابعدالطبیعة

رازی فیلسوفی مبتکر و مستقل است. خط‌مشی فرسودهٔ ارسطو را در طبیعیات و مابعدالطبیعه دنبال نمی‌کند. تا جایی که می‌توان

---

۱. «کتاب‌الجدری والحصبه» ویراستهٔ Cornelius Van Dyck، چاپ لندن ۱۸۶۶ و بیروت ۱۸۷۲. ترجمهٔ انگلیسی به‌وسیلهٔ W. A. Gseenhill:
A Treatise on thc Smallpox and Measles, Sydenham Society, London, 1847.
اثر مزبور ضمن ارائهٔ اولین توصیف بالینی ازآبله، بوضوح عوارض‌آن را از نشانه‌های سرخجه تمیز می‌دهد و بحق «زینت آثار پزشکی بزبان عربی» نامیده شده‌است. اولین بار در سال ۱۴۹۸ (در ونیز) توسط G. Valla به‌لاتین برگردانده شده و متعاقباً به‌زبانهای عدیده دیگری ترجمه گردید و از سال ۱۴۹۸ تا ۱۸۶۶ حدود چهل مرتبه تجدید چاپ شد.

2. De Boer, op. cit., p. 79.

بر مبنای معدود کتابهای وی که بـه‌طور کامل بجا مـانده است و نیز پاره‌هایی از آثار فلسفی او که به‌دست ما رسیده قضاوت کرد، رازی، هم به‌عقاید افلاطون گرایش شدید داشته، و هم از تعالیم حکمای پیش از سقراط متأثر بوده است. رساله‌ای از او در فلسفهٔ اولی تحت عنوان مقالـة فی مابعدالطبیعة اخیراً توسط شادروان دکتر پاول کراوس کشف و منتشر شده‌است[۱]. در این رساله بسیاری ارجاعات به‌فلاسفهٔ باستان از جمله اسکندر افـرودیسی، ذیمقراطیس (دموکریتوس)، فلـوطین، فرفوریوس، برقلس (پروکلوس)، پلوتارخوس، جـان فیلوپونوس[۲] و دیگران به‌چشم می‌خورد. در سایر آثار فلسفی رازی، مثل کـلام الهی، به‌اشاراتی بـه‌فیثاغـورس، انبـاذقلس (امپـدوکلس)، انکساغـورس (آناکساگوراس) و دیگر متفکران قبل از سقراط برمی‌خوریم. در همهٔ این آثار، اطلاعات رازی از فلسفهٔ باستان بی‌اندازه شگفتی‌آور است. بـه‌نظـر هولمیارد[۳]، رازی بـرجسته‌ترین متفکر پیرو فلاسفـهٔ یونـانی قرون هفتم تا چهارم قبل از میـلاد یـونـان بوده که آدمی طی ۱۹۰۰ سال بعد از ارسطو به‌خود دیده است. مفاهیـم بنیانی در مابعدالطبیعهٔ رازی عبارت از پنج اصل جاوید می‌باشد [قدمـاء خمسه] کـه وی بـه شرح زیر از آنهـا نام برده‌است: ۱. آفـریدگار ۲. نفس کلی ۳. ماده

---

۱. Paul Kraus خـاورشنـاسی معتبر و محققـی تـوانـا در بـررسی آثـار فلسفی رازی بود که در اثنای جنگ جهانی دوم در قاهره خودکشی کرد و در واقع یکی از قربانیان نازیها بود.

۲. John Philoponos (قـرن پنجم و ششم میـلادی). معـروف بــه‌نحـوی (Grammaticus) از فیلسوفان اسکندرانی و شارحـان ارسطـو کـه غـالباً از او انتقاد می‌کرد و به حدوث عالم و خلقت از عدم معتقد بود. (مترجم)

3. Holmyard

اولی ۴. زمان مطلق ۵. مکان مطلق.

رازی این اصول را در اثری مستقل تحت عنوان «مقالة فی قدماء الخمسة» (بحثی در عناصر پنجگانهٔ جاوید) تشریح کرده‌است. دبور سعی کرده است که این اصول را بر پایهٔ موازین تجربی تبیین کند[۱]. مطابق تبیین وی، تحقق ادراکهای حسی فردی مستلزم «محل[۲]» مادی است، درست همانگونه که گروه‌بندی هر یك از محسوسات مادی مختلف مستلزم فرض مکان است. همین‌طور، تصور تغییر ما را به قبول شرط زمان ملزم می‌سازد و وجود موجودات زنده ما را ناگزیر از پذیرفتن روح می‌کند و این واقعیت که بعضی از جانداران از موهبت عقل بهره می‌برند اعتقاد ما را به‌وجود آفریدگار خردمندی که عقل او همه چیز را به‌بهترین وجه تدبیر نموده‌است، موجب می‌گردد. بعضی از متفکرین اسلامی از قبیل فخرالدین رازی و شهرستانی نظریه قدمای خمسهٔ رازی را به‌متفکران صابئی حرانی نسبت داده‌اند. به‌نظر آنان رازی ضمن توضیح فلسفهٔ خود، اکثراً همان اصطلاحات رایج میان صابئین را بکار برده‌است. ذکر این نکته لازم است که چند تن از فیلسوفان پیشین اسلامی نیز چون ابوسهل بلخی، ابوطیب سرخسی (یکی از پیروان کندی) و ابن‌وحشیه معروف نیز متأثر از آثار حرانی بوده‌اند. بنظر می‌رسد رازی نیز در زمرهٔ این گروه باشد. او در یکی از کتابهای خود به‌نام کلام الهی صراحتاً به اینکه اصول مابعدالطبیعهٔ او متخذ از حرانیان است اذعان دارد، اما در سایر آثارش نظریات خود را در مابعدالطبیعه به‌فیلسوفان پیش از

1. De Boer, op. cit. 2. substratum

سقراط، چون فیثاغورس، انباذقلس، انکساغورس، ذی‌مقراطیس و دیگران نسبت داده‌است. ولی بایستی توجه داشت که از همهٔ آن حکما در آثار حرانیان نام برده شده‌است. پاول کراس مدعی است که رازی به‌این جهت نظریات خود را همیشه به‌حرانیان قرن نهم میلادی نسبت نداده و به‌عوض به‌حکمای یونان منسوب نموده که می‌خواسته ماهیت ارتدادی عقاید خویش را پنهان بدارد[۱]. به‌هرحال شکی نیست که رازی یکی از مبلغان برجستهٔ فرهنگ و ادب حرانی بوده‌است.

تأثیر حرانیان بر رازی با توجه به‌این واقعیت روشن می‌گردد که توضیح وی در خصوص بدایت و نهایت جهان اساساً شکلی اسطوره‌ای داشته و آشکارا با آیین دینی حرانی همانگ است. وی در مقام تبیین آغاز جهان چنین می‌گوید: نفس، یعنی دومین اصل قدیم که برخوردار از حیات ولی محروم از شناخت بود، به‌اتحاد با ماده و ایجاد صور مستعد تحصیل لذات حسی مشتاق بود. اما ماده تمرد می‌کرد. آفریدگار ترحم کرد و این جهان را با صورتهای پایدار خلق کرد تا نفس بتواند از اقامت خویش در عالم خاکی لذت ببرد. خلقت انسان بدین نهج بوده است[۲]. اما خداوند همچنین عقل را که بهره از

---

1. «Al-Razi,» *Encycl. of Islam*. Max Meyerhof, «The Philosophy of the Physician al-Razi,» *Islamic Culture*, 1941, pp. 45-58.
رجوع کنید همچنین به‌حکماء اسلام، نوشتهٔ عبدالسلام ندوی، مطبعهٔ معارف، ۱۹۵۳، ص‌ص ۹۳ - ۱۸۹.

۲. عجیب است که افلاطون نیز برای تبیین آفرینش انسان، اسطوره‌ای بسیار مشابه آورده‌است. رجوع کنید به:
Frank Thilly, *A History of Philosophy*, New York, 1953, p. 89.
باید افزود که رازی با بسیاری از رساله‌های افلاطون آشنایی داشته و شرحی بر رسالهٔ **تیمائوس** نوشته‌است که در فهرست بیرونی به‌شمارهٔ ۱۰۷ ثبت شده‌است.

جوهر الهی او دارد نازل کرد تا نفس خفته در منزلگه جسمانی را بیدار ساخته او را واقف نماید که این عالم حادث جایگه حقیقی او نیست و سعادت و آرامش راستین او در جایی دیگر است[1]. به‌نظر رازی، برای رهایی از اسارت ماده تنها یك طریق وجود دارد و آن فلسفه است. به‌عقیدهٔ او، هنگامی که تمامی نفوس به‌مرحلهٔ آزادی از بند جسم دست یابند، جهان از هم خواهدپاشید و ماده که فاقد هر گونه صورت روحانی است، به‌حالت اولیه رجعت خواهدکرد.

رازی در طبیعیات نظریات ارسطویی را رد کرده و بطوری که خود تأکید دارد در این زمینه به‌عقاید افلاطون و حکمای پیش از سقراط تمسك جسته است. ذره‌گرایی[2] او با همین اعتقاد نزد بسیاری از ذره‌گرایان اسلامی متفاوت بوده و نزدیکتر به‌نظریهٔ ذیمقراطیس است. به‌نظر رازی، ماده در حالت اولیه یا هیولانی، یعنی قبل از حدوث عالم، متشکل از اتمها یا ذره‌های پراکنده بوده‌است. رازی عقیده داشت که این ذره‌ها یا اجزای لایتجزی به‌نسبتهای مختلف با ذره‌های خلأ ـ که او بر خلاف پیروان ارسطو به‌هستی متحقق برای آنها قائل بود ـ درهم می‌آمیزند و عناصر پنجگانه را پدید می‌آورند که عبارتند از خاك، هوا، آتش، آب و عنصر علوی (آسمانی)[3] که به اصطلاح امروزی همان اثیر است.

---

۱. یاد آور بیت معروف حافظ است: ترا ز کنگرهٔ عرش می‌زنند صفیر/ ندانمت که در این دامگه چه افتاده‌ست. (مترجم)

۲. atomism یا ذره گرایی در فلسفه عبارت است از نظریهٔ تشکیل عالم از اجزای ریز، بسیط و غیرقابل انفکاك (جزء لایتجزی) که فناناپذیر است. واضع این نظریه در فلسفه، ذیمقراطیس بوده‌است. (مترجم)

3. celestial element

خواص عناصر، چون سبکی و سنگینی و کدورت و شفافیت، با رجوع بـه‌نسبت ماده به‌خلأ در ترکیب آنهـا تبیین می‌شود. خـاك و آب چون عناصر سنگین‌ترند، متمایل به‌مرکز زمین هستند، درحالـی کـه هـوا و آتش بـه‌علت غلبـهٔ ذرات خلأ سبکترنـد و میل بـه‌صعود دارند. عنصر علوی مخلوطـی متوازن از ماده و خلأ است و حـرکت دورانی از مختصات آن است. این امر گردش اجرام آسمانی را توجیه می‌کند. آتش از اصطکاك آهن با سنگ بوجود می‌آید، زیرا آهن، به علت ضربه، هوا را می‌شکافد و آنقـدر آن را رقیق می‌کند که هوا به آتش تبدیل می‌شود.

رازی میان مکان کلی یا مطلق و مکان جزئی یا نسبی تمایز بین قـائـل است. مکان مطلـق کـه پیروان ارسطـو وجـود آن را انکـار می‌کردند، به‌نظر رازی، عبارت از بعد یا امتداد خالص[1] است، مستقل از جسم متعین محاط در آن، و از حدود عالم تجـاوز می‌کند و، بـه عبارت دیگر، نامحدود یا نامتناهی است. مکان جزئـی یا نسبی مکانی است به‌اندازه یا حجم هر جسم متعین. رازی اذعان دارد کـه نظریهٔ او در باب زمان ریشهٔ افلاطونـی دارد و به‌همین تمایز میان زمان محدود و زمـان مطلق نیز قائل است. بـه‌نظر او مصداق تعریف ارسطو کـه زمان عبارت از حرکت در فضاست، صرفاً زمان محدود است کـه با حرکت افلاك بوجود می‌آید. رازی نیز همانند نیوتون، زمان مطلق را جوهری مستقل می‌داند که فی‌نفسه و بـنـا بـر مـاهیت خـاص خـود با سرعتی یکنواخت جریـان دارد. بـه‌نظر او زمان قبل از حـدوث عـالم

1. pure extent

وجود داشته و حتی پس از زوال آن نیز وجود خواهد داشت. بنا بر این رازی زمان مطلق را با ازلیت و ابدیت یکی می‌داند.

علم، فلسفه، دین

بر خلاف مسلمین پیرو ارسطو، رازی امکان توافق میان فلسفه و دین را رد می‌کند. بعضی از کتابهای او نظیر مخاریق الانبیاء و حیل المتنبئین حاوی شدیدترین نظریاتی است که در قرون وسطی علیه دین ابراز شده‌است. گفته‌می‌شود که رازی در این کتابها تا حدی به استدلالات مانویان آن زمان بر ضد ادیان تأسیسی تمسك جسته است. مطالب مندرج در آن آثار تقریباً به‌شرح زیر است:

نظر به‌اینکه طبیعت همهٔ انسانها را مساوی آفریده‌است، ادعای انبیاء دایر بر برتری روحانی و عقلی، خودستایی ناموجه است. معجزات منسوب به‌پیامبران چیزی جز افسانه‌هایی برای تظاهر به دینداری و اساطیر خیالی نیست. تعالیم دین، در تبیین هر حقیقت با هم مغایرند و دلیل بارز آن، تعارض آن تعالیم با همدیگر است. پیروی کورکورانه از سنت و تا حدی رسوم و عادات است که هر گروه از بشر را همواره به‌مذهب خاص خود وابسته نگه‌می‌دارد. اعتقاد تعصب آمیز به‌عقاید مختلف مذهبی یکی از علل عمدهٔ جنگهایی است که بشر را به‌فلاکت سوق می‌دهد. مسلماً نمی‌توان به‌آسانی از این واقعیت در تاریخ عقاید گذشت که ادیان همیشه مخالف تفکر فلسفی و تحقیقات علمی بوده‌اند. آنچه با اصطلاح صحف الهی نامیده می‌شود ساختهٔ خود انبیا است، حال آنکه نوشته‌های افلاطون،

ارسطو، بقراط حکیم و اقلیدس به‌مراتب برای بشریت مفیدتر بوده است.

متشرعین و غیر متشرعین هر دو در اثر حملات رازی به‌نبوت و مذهب تکان خوردند و این امر منجر به‌محکومیت کلیهٔ آثار فلسفی وی گردید و به‌همین دلیل حتی امروز هم دستیابی به‌آن آثار بآسانی میسر نیست. حتی بیرونی منورالفکر و پژوهشگر داهی در فلسفه و ادیان هند، در مخالفت عمومی با وی هماواز گردید[۱]. با اینهمه، بیرونی با فهرستی که از آثار موجود رازی در زمان خویش فراهم آورده و ۱۸۴ عنوان را در آن درج کرده، ما را رهین منت خویش ساخته‌است. بیرونی خود اعتراف کرده که در جوانی آنچنان اشتیاقی به‌نوشته‌های رازی داشته که آثار او را در مابعدالطبیعه بدقت مطالعه کرده است. با این همه، او نیز از بی‌قیدی رازی در تفکر و

---

۱. صحت انتساب مطالب بالا به‌رازی‌توسط محققان اسلامی مورد تردید قرار گرفته‌است. از جمله استاد مرتضی مطهری بشدت این انتساب را مردود دانسته است. ایشان می‌گویند: «... ابن اصیبعه ضمن اینکه نسبت چنین آثاری را به رازی انکار کرده، احتمال داده که برخی اشرار این آثار را ساخته و از روی دشمنی به‌رازی نسبت داده‌باشند و تصریح کرده‌است که نام مخاریق انبیا را دشمنان رازی نظیر علی‌بن رضوان مصری به‌این‌کتاب داده‌باشند نه خود رازی» ایشان معتقدند که رازی سخت پایبندبه‌توحید و معاد واصالت وبقای روح بوده و کتابهای متعددی از رازی در خصوص اثبات مبدأ و معاد بر می‌شمرند. استاد مطهری با استبعاد شدید اینکه این مطالب ضعیف و سست از متفکری مانند رازی بباشد احتمال قوی می‌دهند که چون رازی تا حدودی طرز تفکر شیعی امامیه داشته‌است، همانند بسیاری متفکران دیگر از سوی دشمنان شیعه امامیه متهم به کفر و زندقه شده‌باشد. برای اطلاع بیشتر نظر خواننده گرامی به‌کتاب **خدمات متقابل اسلام و ایران**، چاپ دوازدهم، صفحات ۵۲۵ به‌بعد جلب می‌گردد (مترجم).

بیانات الحادی وی بشدت تکان خورده بود. ابن‌حزم در اثر خود در باب مذاهب و فرق تحت عنوان کتاب‌الملل و النحل، عقاید رازی را بیش از هر کس دیگری تقبیح می‌کند. حتی اسماعیلیان از تعلیمات فلسفی او تبری جستند. ناصر خسرو در کتاب زاد المسافرین، و حمیدالدین کرمانی یکی از متکلمان آن عصر، در اقوال الذهبیة، عقاید فلسفی-مذهبی رازی را در مظان انتقاد شدید و محکومیت و طرد قطعی قرار داده‌اند.

اخلاق

رازی علی‌رغم اتهام به‌بدبینی، در زمینهٔ اخلاق با زهد و ریاضت به‌هر شکل که باشد، مخالف است. سقراط را سرمشق و الگوی کردار اخلاقی می‌داند و می‌گوید او نه مرتاض بوده نه بیزار از مردم، بلکه بالعکس عمیقاً و فعالانه با مردمان حشر و نشر داشته‌است. رازی قائل به‌این نظریهٔ ارسطویی است که آنچه باید نکوهش شود زیاده‌روی در متابعت از امیال نفسانی است نه خود آن امیال. چکیدهٔ نظر کلی او در اخلاق، اصل قراردادن لذاید فکری وعقلی است که ویژگی طرز فکر ایرانیان محترم و اصیل را منعکس می‌کند. می‌گوید پروردگار قادر متعال نسبت به‌ما مهربان و رحیم است و عنایتی مشفقانه به ما دارد. بنا بر این، لازم می‌آید که خداوند از اینکه کسی خود را به‌رنج و عذاب دراندازد، بیزار باشد و همچنین نتیجه می‌شود که هر آنچه تصادفاً یا به‌علت جبر طبیعت به‌ما می‌رسد نه در اثر آنچه خود خواسته‌ایم و کرده‌ایم، باید اجتناب‌ناپذیر تلقی شود. رازی صریحاً

شیوه‌های هندوان را برای کشتن نفس، از قبیل کباب کردن بدن در آفتاب سوزان یا خوابیدن بر بستر میخدار، محکوم می‌کند. همینطور رهبانیت و گوشه‌نشینی و ترك دنیا را که بسیاری از عیسویان و برخی از مسلمانان پیش می‌گیرند، ناشایست می‌داند و اعمال زاهدان مسلمان را که تمام اوقات خود را در مسجد می‌گذرانند و از کسب معاش سر باز می‌زنند و به‌اندك قوت لایموت و تن‌پوش زمخت و آزاردهنده بسنده می‌کنند، زشت می‌شمارد.

شگفت اینکه رازی علی‌رغم تمایلات رافضیانه، در یکی از آثار خود دربارهٔ زندگی حکما به‌نام سیرةالفلسفیة[1]، می‌گوید آدمی باید تا جایی که می‌تواند به‌خداوند تشبه جوید[2]. بنا بر این، کسی از همه به پروردگار نزدیکتر است که از دیگران خردمندتر و عادلتر و رحیم‌تر و مهربان‌تر باشد. حکمت در نظر رازی، تنها علم نیست، شیوهٔ کردار در زندگی است: علم است و عمل به‌علم.

---

۱. بخشهایی از این نوشته در کتاب زیر به انگلیسی ترجمه شده‌است:
A. J. Arberry, *The Spiritual Physick of Rhazes*, London, 1950, Wisdom of the East Series.

۲. بسنجید با رسالهٔ تیمائوس افلاطون.

۷

فارابی

فارابی که نزد فلاسفهٔ مدرسی لاتین زبان قرون وسطی به الفارابیوس[1] شهره بود، نام کاملش محمدبن محمدبن طرخان‌بن اوزلغ ابونصر فارابی بوده‌است. وی در قریه‌ای به‌نام وسیج، نزدیك فاراب [در ترکستان]، در سال ۲۵۷ هجری مطابق با ۸۷۰ میلادی متولد شد و در حدود ۳۳۹ هجری یا ۹۵۰ میلادی درگذشت. فارابی عمدتاً در بغداد تحصیل کرد و در کسوت صوفیان، بخصوص در حلب در دربار پرشکوه سیف‌الدوله حمدانی (دورهٔ حکمرانی وی ۳۵۷ ـ ۳۳۳ هجری مطابق با ۹۶۷ ـ ۹۴۴ میلادی)، به‌شکوفایی رسید و اولین فیلسوف ترك‌تبار بود که نامدار گشت. او را به‌لحاظ آنکه از شارحان بزرگ منطق ارسطو بوده‌است، معلم ثانی یا، به‌عبارت دیگر، ارسطوی دوم نامیده‌اند.

مك‌دونالد بحق مدعی است که فارابی قاعدهٔ هرم فلسفهٔ اسلامی بوده‌است[2]. به‌نظر ابن‌خلکان هرگز هیچ متفکر اسلامی به‌پایهٔ فارابی در معرفت فلسفی دست نیافته‌است[3]. نظام فکری وی تلفیقی بدیع از

1. Alpharabius 2. MacDonald, op. cit., p. 250

۳. ابن خلکان، کتاب وفیات‌الاعیان، ویراستهٔ F. Wustenfeld، چاپ ←

دستگاههای فلسفی افلاطون، ارسطو و متصوفه بوده‌است.

فارابی ترک‌تبار، هماهنگ‌سازی فلسفهٔ یونان را با اسلام که کندی عرب آغاز کرده‌بود، ادامه داد و راه را برای ابن‌سینای ایرانی (۴۲۴ ـ ۳۷۰ه/۱۰۳۸ ـ ۹۸۰م) هموار ساخت. ابن‌سینا از طریق مطالعهٔ آثار فارابی و تقلید از اسلوب وی در تنظیم و تبویب مطالب فلسفی به مقام رفیعی در فلسفه دست یافت. با این همه، این نکته را باید یادآور شد که ابن‌سینا هر آنچه را در فارابی موجز و غامض بود روشن و قابل فهم ساخت. ابن‌مسکویه (۴۲۲ ـ ۳۳۴ه/ ۱۰۳۰ ـ ۹۴۵م) معاصر ابن‌سینا، که مورخ و فیلسوف نسبتاً مشهوری بوده، در کتاب کوچك خود به‌نام الفوز الاصغر کمابیش استدلالهای فارابی را بخصوص در مباحث مربوط به‌وجود ذات خدا و صفات او، تکرار کرده‌است[1]. بعدها زعمای بزرگ مدرسی مسیحی، چون آلبرت کبیر و سنت توماس آکویناس، به‌دینی که به فارابی در پرورانیدن دستگاههای فلسفی خود داشتند اذعان می‌نمودند و گاهی عیناً از وی نقل مطلب می‌کردند[2]. در نظریات سیاسی فارابی، نشانه‌هایی از عقاید اسپنسر و روسو بچشم می‌خورد. روش فارابی، همانند اسپینوزا، قیاسی است و دستگاه او همانند دستگاه اسپینوزا

گوتینگن، ۵۰ -۱۸۳۵، ج۲، ص۴۹۹. ترجمهٔ انگلیسی از M. de Slane، ج۳، ص۳۰۷.

۱. این کتاب را خواجه عبدالحمید تحت عنوان ابن مسکویه به انگلیسی برگردانیده‌است (شیخ محمد اشرف، لاهور، ۱۹۴۶).

2. Robert Hammond, *The Philosophy of Alfarabi and Its Influence on Medical Thought*, New York, 1947, p. 55. D. Salmon, «The Medieval Latin Translations of Alfarabi's Work,) *New Scholasticism*, 1939, pp. 245-61.

نوعی ایده‌آلیسم (اصالت معنا) است.

فارابی برای معلمینی که صادقانه برای تعلیم فلسفه به‌طلاب جوان تلاش می‌کنند، چند قاعده وضع کرده‌است، از جمله اینکه هیچ طلبه‌ای نباید به‌تحصیل فلسفه بپردازد مگر اینکه قبلاً کاملاً با علوم طبیعی آشنایی حاصل کرده باشد. طبیعت آدمی بتدریج از محسوس به‌معقول، یعنی از ناقص به‌کامل، تعالی می‌یابد. به‌عقیدهٔ او، ریاضیات علی‌الخصوص در تربیت ذهن فیلسوفان تازه‌کار اهمیتی بسزا دارد زیرا ایشان را در گذر از محسوس به‌معقول مدد می‌کند و همچنین ذهنشان را با برهانهای دقیق شکل می‌دهد. همینطور، تحصیل منطق به‌عنوان ابزاری برای تمیز صحیح از سقیم باید بر تحصیل فلسفه به‌معنی اخص، مقدم باشد.

بالاتر از همه اینکه قبل از پرداختن به‌فلسفه، باید تربیت شایستهٔ سیرت فرد تحقق یافته‌باشد. بدون برخورداری از تهذیب نفس، چه بسا ذهن طلبه به‌واسطهٔ آلودگی به‌احساسات پست از دریافت کامل حقایق عالی ناتوان بماند.

عقاید فلسفی عمدهٔ فارابی را می‌توان تحت عناوین پنجگانهٔ زیر خلاصه کرد: ۱. هستی‌شناسی ۲. الهیات یا مابعدالطبیعه ۳. جهان‌شناسی ۴. روانشناسی عقلی یا استدلالی ۵. فلسفهٔ سیاسی.

۱. هستی‌شناسی

الف. وجود. به‌نظر فارابی بالاترین و کلی‌ترین مفاهیم، مفهوم «وجود» است. وجود قابل تعریف نیست زیرا بر تمامی مفاهیم مقدم و

بسیط‌ترین آنهاست. تعریف هر مفهوم به‌نظر او عبارتست از تحلیل محتوای آن؛ اما وجود از آنجا که حداقل محتوا را داراست، هر تلاشی جهت تجزیهٔ آن به‌عناصر ساده‌تر در فکر با شکست روبرو می‌شود. سعی در تعریف وجود به‌وسیلهٔ الفاظ صرفاً برای آن است که ذهن را متوجه و معطوف به‌آن سازد لکن توضیحی از آن مفهوم بدست نمی‌دهد زیرا وجود بمراتب اوضح از کلماتی است که باید آن را تعریف کنند. گهگاه فارابی وجود را با حقیقت به‌شیوه‌ای که قویاً متأثر از پارمنیدس است، یکی می‌داند.

ب. تقسیم وجود به‌واجب و ممکن. وجود واجب، وجود فی‌نفسه یا وجودی است که جز وجود نتواند بود و عدم آن متصور نیست مانند وجود خداوند. وجود ممکن، وجودی است که وجودش از دیگری بر او وارد شده‌است و عدم آن متصور و ممکن است مانند جهان ما.

ج. قوه و فعل. قوه عبارتست از استعداد وجود. هر موجود حادث، قبل از آنکه وجود آن به‌فعلیت برسد، فقط امکان وجود داشته، یعنی بالقوه بوده‌است. فعلیت عبارت است از آنچه واقعاً موجود است. به‌نظر فارابی، آنچه بالفعل است کامل و آنچه بالقوه است ناقص است. پس طبیعت بدین ترتیب هم بالقوه است و هم بالفعل و بنا بر این هستی در حال شدن است و فقط خداست که فعلیت یا فعل محض است.

د. جوهر و عرض. جوهر عبارتست از آنچه فی‌نفسه موجود است نه در چیز دیگر، و عرض آن است که نیاز به‌جوهری دارد که در

آن و توسط آن امکان وجود یابد.

ه. ماهیت و وجود. ماهیت، چرایی هستی هر چیز و چیستی آن است.[1] وجود عبارتست از فعلیت ماهیت. بنا بر این وجود چیزی است و ماهیت کاملاً چیزی دیگر. اگر وجود و ماهیت یکی بودند تصور یکی از آن دو بدون دیگری صورت نمی‌بست، در حالی که در مورد موجودات حادث یا مخلوقات، ماهیت بالضرورة مستلزم وجود شیء نمی‌باشد زیرا ممکن است بدون آگاهی به‌وجود یا عدم چیزی، ماهیت آن را تصور کرد[2]. تنها یك موجود است که ماهیتش عین وجود اوست و آن خداست.

فارابی بر تغایر منطقی میان وجود و ماهیت کل موجودات حادث تأکید می‌کند تا آنها را از خداوند که قائم‌بالذات و واجب‌الوجود و فعلیت محض و در نتیجه کامل است، متمایز سازد و از آنجا که دوگانگی ماهیت و وجود، در ذات او منتفی است، ثابت می‌شود که خدا وجود دارد و وحدت مطلقه می‌باشد.

و. ماده و صورت. موجودات حادث از دو اصل متفاوت دیگر، یعنی ماده و صورت، نیز ترکیب یافته‌اند. ماده یا هیولا چیزی نیست مگر «محل[3]» نامتعین که صرفاً دارای این استعداد است که به‌مدد صورت، این یا آن جسم بشود. صورت، اصلی است که به‌ماده تعین می‌دهد برای اینکه بالفعل جسمی خاص باشد. نه ماده می‌تواند بدون

1. the reason why a thing is and what it is.

۲. اینکه ماهیت غیر از وجود است بآسانی با توجه به‌ذوات ریاضی مانند مثلث روشن می‌شود که تصور ماهیتش بسهولت امکان‌پذیر است گرچه هیچ مصداق خارجی کاملی از آن وجود ندارد.

3. substratum

صورت موجود باشد و نه صورت بدون ماده، لذا با زوال هر یك از آن دو، جسم متشخص و متعین یا واقعی وجود نخواهد داشت.

ز. اولیات. قواعد فکر که اولیات نامیده می‌شوند، با مفهوم وجود نسبت نزدیك دارند. پس اگر مفهوم وجود صادق است، اولیات نیز باید صادق باشند. چنانچه مفهوم وجود بر واقعیت استوار باشد، این معنا در خصوص اولیات نیز باید مصداق داشته‌باشد که نه فقط قواعد فکر بلکه قواعد ناظر بر واقعیت نیز هستند. در واقع، هر اصل اولیه متضمن تصور بنیانی وجود است. اولیات، بنا بر نظر فارابی عبارتند از: ۱. اصل امتناع اجتماع نقیضین ۲. اصل امتناع ارتفاع نقیضین (یا منع خلو) ۳. اصل علیت.

به‌نظر ارسطو، منطق اصولاً روشی است برای وصول به حقیقت؛ اما در نظر فارابی، منطق هم روش است و هم عین حقیقت. لذا فارابی قائل به‌نوعی پیوستگی میان منطق و هستی‌شناسی است، چه به‌عقیدهٔ او هرچه در مورد فکر صدق کند در مورد واقعیت یا حقیقت خارجی نیز صدق می‌کند. بنا بر این بر خلاف ارسطو، فارابی اصالت معنوی (ایده‌آلیست) تمام عیار است.

۲. الهیات یا مابعدالطبیعة

الف. آیا خداوند شناختنی است؟ یکی از نخستین مسائلی که فارابی در کلام مابعدالطبیعی پیش رو داشته این بوده‌است که آیا خداوند شناختنی است؟ در خصوص این معضل، تردید داشت و در دادن پاسخ قطعی دو دل بود. «خدا هم شناختنی است و هم ناشناختنی، هم عیان و هم نهان و بهترین معرفت به‌او معرفت به‌این است که ذات

باری چیزی است که ذهن را یارای حصول معرفتی کامل به‌آن نیست» (فصوص‌الحکم).

به‌عقیدهٔ فارابی، به‌لحاظ نارساییهای عقل ما، دانستن اینکه خدا چیست، بسیار مشکل است. نور، اصلی است که به‌واسطهٔ آن الوان قابل رؤیت می‌گردند. لذا این استنتاج که نور کامل، رؤیت کامل ایجاد می‌کند، امری منطقی بنظر می‌رسد، در حالی که دقیقاً عکس قضیه صادق است، یعنی نور کامل چشمان را خیره می‌کند. این قضیه در مورد خدا نیز مصداق دارد. خداوند بی‌نهایت کامل است و کمال بی‌نهایت او عقل ما را حیران می‌کند. کسی که متناهی و ناقص است چگونه می‌تواند چیزی را که کمال بینهایت دارد ادراك کند؟

با این همه، فارابی علی‌رغم تردید در شناختنی‌بودن ذات باری تأکید داشت که شناخت خدا هدف هر فلسفه‌ای است و لذا انسان مکلف است که به‌قدر توان بشری تعالی یابد و به خداوند تشبه جوید.

ب. ادلهٔ وجود خداوند. براهین فارابی برای اثبات وجود خدا، گوناگون است. سه فقره از براهین او باختصار به‌این شرح است:

اول. برهان حرکت. در این جهان چیزهایی وجود دارند که در حرکتند. هر چیز که به‌حرکت درآید، حرکتش منشعب از محرکی است. از آنجا که بایستی فرض کرد که محرك پیش از به‌حرکت درآوردن دیگران، خود حرکت داشته‌است، لازم می‌آید که محرکی دیگر وجود داشته که آن را حرکت داده‌باشد و پیش از آن هم محرکی دیگر و همینطور الی آخر. چون سیر قهقرایی در سلسلهٔ محرکها و متحرکها به‌طور لایتناهی ممکن نیست، پس باید محرك نامتحرکی

باشد که همو خداست.

دوم. برهان علت فاعلی. تصور تسلسل قهقرایی به‌بینهایت در سلسلهٔ علل فاعلی محال است؛ و چون هر آنچه تصور ناشدنی باشد از دایرهٔ امکان خارج است، پس خارج از سلسلهٔ علل فاعلی باید علت فاعلی غیرمعللی باشد که همو ذات باری است.

سوم. برهان امکان. این برهان مبتنی است بر تمایز سابق‌الذکری که میان واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود گذشته شد. واجب‌الوجود، فی‌نفسه موجود است و جز بودن نتواند و تصور عدمش ممتنع است. ممکن‌الوجود وجودش منبعث از غیر است و عدمش ممکن است. مثلاً این جهان ممکن بود موجود نشود و ممکن است دیگر وجود نداشته باشد. اما واقعیت این است که جهان موجود است؛ لذا وجودش باید منبعث از موجود دیگری باشد و نمی‌تواند از خودش نشأت گرفته باشد. موجود دیگر که می‌تواند علت وجود این جهان باشد یا خود ممکن‌الوجود است یا نیست. اگر ممکن‌الوجود باشد، باید موجود دیگری را علت وجود آن فرض کرد. آن علت نیز به‌نوبهٔ خود یا ممکن‌الوجود است یا نیست. ولی تسلسل لایتناهی سلسلهٔ موجوداتی که موجد یکدیگر باشند، محال است. بنا بر این، سلسلهٔ علتها و معلولها بناچار باید به‌علتی که وجودش قائم به‌خود اوست ختم گردد. پس نهایتاً به‌آن موجود واجبی می‌رسیم که عدمش تصورناپذیر و وجودش ضرورتاً ملازم با عین تصور اوست و همو خداست که قائم بالذات است[1].

۱. برای شرح بیشتر در خصوص فرق بین واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود و ←

براهینی که به‌شرح فوق خلاصه‌ای از آنها ذکر گردید، در واقع همه صور عدیدهٔ یك برهان، یعنی برهان کیهانشناختی، هستند. (البته صرف نظر از اینکه آخرین برهان فارابی در عین حال جنبهٔ برهان وجودی نیز دارد). در هر کدام از سه برهان، فارابی بنا را بر حقیقتی خارجی قرارداده اصلی را بر آن تطبیق می‌کند و سرانجام به‌نتیجه‌ای می‌رسد. حقیقتهای مورد نظر او بترتیب عبارتند از حرکت، موجود معلل به‌علت و بالاخره امکان. به‌همین قرار، اصول استنادی او بترتیب این است که: هر متحرکی باید محرکی داشته باشد، معلول مستلزم علت است و سرانجام موجود ممکن مستلزم موجود واجب است. در هر صورت نتیجه این است که خدا وجود دارد.

ج. صفات خدا. در خصوص صفات خدا، فارابی نیز همانند پاره‌ای از متجددترین فلاسفهٔ لاهوتی یا قائل به‌وجود پروردگار، عقیده دارد که هر معرفتی دربارهٔ ذات باری به‌دو طریق‌حاصل می‌شود:

نخست از راه سلب یا «تنزیه» که بدان وسیله هرآنچه در تصور ذات باری دلالت بر منقصت یا محدودیت دارد، حذف می‌کنیم.

دوم از طریق «تقدیس» که بدان وسیله به‌نحو لایتناهی تمامی کمالاتی را که می‌توان تصور کرد، به‌ذات باری منسوب می‌داریم.

فارابی بر اساس این ملاحظات درصدد بر می‌آید تا از طریقی کاملاً منطقی اثبات کند که خداوند، یکتا و بسیط و نامتناهی ولایتغیر

نتایج دامنه‌دار آن در مابعدالطبیعه، رجوع کنید به فصل مربوط به ابن‌سینا در این کتاب.

و خردمند و حی است و قس علیهذا.

بعضی از این براهین بعدها بـا جـرح و تعدیلهایی چند، تـوسط مدرسیون عیسوی، چـون آلبرت کبیر و سنت تـوماس آکـوئیناس، اقتباس شد.

اول. بساطت خدا. خدا بسیط است زیـرا از هـرگونه تـرکیب، اعم از عینی (یا مادی) و عقلی، مبراست. ترکیب عینی، یا ذاتی است یـا عـرضی. چنانچه ذات مرکب مشتمل بر دو جزء باشد، آن ترکیب ذاتی است. بدیهی است وجود لایتناهی نمی‌تواند مـرکب ذاتی باشد، زیرا این امر به‌معنای آن است کـه خدای لایتناهی نتیجهٔ اتحاد اجزای متناهی است، مضافاً اینکه آن اجزا باید زمـاناً مقـدم بـر او موجـود باشند و علت وجود او قرارگیرند. همچنین ترکیب عرضی به‌لایتناهی انتساب‌پذیر نتواند بود، زیرا چنین چیزی مستلزم سیرکمالی در ذات نامتناهی خواهد بود و تصور لایتناهی بـا چنین امری منافـات دارد. بنا بر این در ذات خداوند ترکیب عینی نه هست و نـه وجود تـوانـد داشت.

ترکیب عقلی نتیجهٔ اتحاد دو مفهوم متباین است که [آن اتحاد] آنچنان دلالت بر یك چیز حقیقی بکند کـه هیچ کدام از آن دو مفهوم بـه تنهایی کل آن حقیقت را افـاده نکند. بدین ترتیب، هر موجـود امکانی، مـرکب عقلی از ماهیت و وجود است[1]. لکن ترکیب وجود و ماهیت بـر موجـود قـائـم بالذات یا موجود لایتناهی کـه در ذات او

---

۱. کل ممکن زوج ترکیبی من ماهیة و وجود. هر ممکنی یك زوج ترکیب یافته از ماهیت و وجود است. (مترجم)

ماهیت و وجود یکی است، تسری‌پذیر نیست. بنا بر این، نه ترکیب وجود و ماهیت در ذات خداوند وجود دارد و نه ترکیب جنس و فصل به او انتساب‌پذیر تواند بود. جنسی وجود ندارد که بتوان خداوند را اخص از آن دانست. خداوند ورای تمامی اینگونه تمایزات و مبداءِ غایی و سبب همهٔ چیزهاست.

دوم. وحدانیت خداوند. خدا فقط یکی است. اگر دو خدا وجود می داشت آنها می‌بایست از جهتی همسان و از جهتی ناهمسان باشند که درآن صورت منطقاً بساطت هر یك از آن دو غیر ممکن می‌بود.

اگر چیزی همسان خدا وجود می‌داشت، خدا فاقد کمال وجودی می‌بود، چه آنکه لازمهٔ کمال وجودی، عدم امکان وجود چیزی اضافه بر اوست. اگر خدا واجد کمال وجودی یعنی لایتناهی و مطلق باشد، پس تصور چیزی جز او و اضافه بر او ممکن نیست. در نتیجه تنها یك وجود لایتناهی وجود دارد، یعنی فقط یك خدا.

خدا یکی است، زیرا از هر گونه انقسام کمی مبری است. یگانگی در مورد خدا یعنی وجود تقسیم‌ناپذیر. آنچه از جهت جوهر تقسیم‌ناپذیر باشد، ماهیتاً نیز واحد است. پس فقط یك خدا وجود دارد.

سوم. لایتناهی بودن خداوند. وجود بی‌علت لایتناهی است، چه اگر چنین نبود، متناهی و محدود و در نتیجه معلل به‌علت می‌شد، زیرا علت هر شیء حد آنست. اما وجود خدا معلل نیست؛ بنا بر این لازم می‌آید که ذات باری نامحدود، یعنی لایتناهی باشد.

چهارم. تغیرناپذیری (ثبات) خداوند. خدا علت نخستین است و از

این نظر فعلیت محض و بدون آمیختگی با قوه است. هر چیزی به‌هرگونه تغییر کند، از جهتی بالقوه خواهد بود. ذات باری به‌هیچ شکل بالقوه نیست زیرا فعلیت محض است. بنا بر این دگرگونی و تطور در خداوند نیست و هموست که ثابت و تغیرناپذیر است.

۳. جهانشناسی

اینکه خدا وجود دارد، حقیقتی مبرهن است و اینکه جهان وجود دارد، حقیقتی عینی و ملموس. معضل‌ترین مسأله‌ای که بشر اهتمام به‌حل آن دارد این است که، چه رابطه‌ای میان خدا و جهان و میان واحد و کثیر وجود دارد؟ فارابی برای تبیین رابطهٔ واحد و کثیر و وحدت با کثرت و تأمین وحدت واحد، همانند کندی، به اصل نوافلاطونی افاضه تمسك می‌جوید، به‌این توضیح که جهان، نه مستقیماً، بلکه از طریق تعدادی عوامل واسط، افاضه می یابد. او به‌همان نهج که در هیأت بطلمیوسی آمده، میان خدا و جهان، عقول و نفوس افلاك سماوی سیارات مختلف را قرار می‌دهد[1].

نظریهٔ عقول و نفوس افلاك به‌نحوی که فارابی و پاره‌ای از حکمای اسلامی تبلیغ کرده‌اند، در نظر هر طلبهٔ امروزی فلسفه همچون افسانه است[2]. اما باید بدین نکته توجه داشت که حکمای

۱. برای آگاهی بیشتر از نظریهٔ فارابی در بارهٔ افاضه، رجوع کنید به‌شرحی که در فصل مربوط به‌ابن‌سینا داده شده‌است.

۲. غزالی نظریهٔ عقول و نفوس افلاك آسمانی را پنداری محض و حدسی بی‌اساس تلقی می‌کنند. در این خصوص رجوع شود به **تهافت‌الفلاسفه** غزالی (برگردان انگلیسی توسط س. الف. کمالی، لاهور، ۱۹۵۸، صفحهٔ ۷۷). در خصوص حملهٔ شدید غزالی به‌نظریهٔ افاضهٔ فلاسفه، فصل مربوط به‌غزالی را در این کتاب ملاحظه کنید.

اسلامی عمدتاً با الهام از اعتقاد ارسطو به‌اینکه افلاك سماوی دارای نفس بوده و کامل هستند، این طرح جهانشناسی را ایجاد کردند و پروراندند.

۴. روانشناسی عقلی[1]

انسان مرکب از دو رکن است، جسم و نفس. جسم مرکب از اجزاء، مقید به‌مکان، قابل اندازه‌گیری و تقسیم‌پذیر است، حال آنکه نفس ورای اینگونه کیفیات جسمی است. اولی [جسم] محصول خلقت جهان است، در حالی که دومی [نفس] به‌آخرین عقل مجرد جهان مافوق حس تعلق دارد.

تجرد نفس از طریق تعقل و اراده که وظیفهٔ خاص آن است، به اثبات می‌رسد، زیرا کارکرد هر موجود مطابق با طبیعت آن است. عقل و اراده در سطوح عالیه صرفاً در کیفیت تجرد و معنویت احساس آرامش می‌کنند. بنا بر این، نفس خود باید مجرد و مستقل از ماده باشد.

خلود نفس. نظریات فارابی دربارهٔ خلود نفس انسان، همانند نظریات ارسطو در این مورد، نسبتاً نامشخص است[2]. در آثار او هم عباراتی موافق با خلود وجود دارد و هم مخالف با آن. در جایی می‌گوید: «تنها چیزی که متعاقب از هم‌پاشیدن جسم باقی می‌ماند عقل فعال است.» ولی عقل فعال، به‌نظر فارابی، بالکل غیر از نفس

---

۱. در خصوص روانشناسی تجربی فارابی، رجوع کنید به‌مقالهٔ معتضد ولی‌الرحمان با مشخصات زیر:
«The Psychology of Al-Farabi,» *Islamic Culture*, 1937, pp. 228-47.

2. Aristotle, *Metaphysica*, 1070 a 26.

همچنین مراجعه شود به: W. D. Ross, *Aristotle*, London, 1923, pp. 151 ff.

آدمی و اصلی غیر فردی است. از این‌رو، در نهایت، این نظریه فقط دلالت بر امکان بقای نامتعین و جمعی دارد و محلی برای بقای فرد متعین باقی نمی‌گذارد. این استنتاج با توجه به‌این سخن دیگر از وی تأیید می‌گردد که: «خیر اعلای انسان در حیات دنیوی آن است که تحصیل دانش کند و این افسانه‌سرایی که آدمی پس از مرگ مجزا و منفرد می‌شود، قصه‌پردازی پیرزنان است زیرا هر آنچه زاده می‌شود و می‌میرد اقتضای جاودانگی ندارد.»

با همهٔ اینها، سخن عجیب دیگری از او نقل است که در آن فارابی از این مقوله ضمن اشاره به‌جهان دیگر سخن می‌گوید. سخن مورد نظر درکتاب مشهور او به‌نام المدینة‌الفاضلة آمده که وی طی‌آن توضیح می‌دهدکه غایت مقصود حکومت در این دنیا باید آن باشد که نفوس را در جهان دیگر سعادتمند گرداند. به‌عقیدهٔ او، نفوس شهروندان مدینهٔ فاضله نسلاً بعدالنسل در جهان آینده با هم تجمع کرده و سعادتشان بر حسب افزایش عدهٔ آنان فزونی می‌یابد[۱]. فرض در این گفته بر این است که هر نفسی در زندگی اخروی دارای احساسات فردی خواهد بود. این فرض با سخنان مشابه دیگری از جمله سخن زیر تأیید می‌گردد: «بعد از مرگ، نگون‌بختی و خسران نفس آدمی بستگی به‌شایستگیها یا عدم شایستگیهای او دارد.[۲]»

---

۱. شایان توجه است که فارابی نظریه‌ای در خصوص عذاب و شکنجه در زندگی پس از مرگ ندارد و فقط عقیده به رحمت (سعاده) داشته است. رجوع کنید به:

F. Rahman. *Prophecy in Islam*, London, 1958, p. 25, note 20.

۲. جهت وقوف بیشتر به‌نظریهٔ فارابی در خصوص خلود فردی، مراجعه‌کنید به‌کتاب المدینة‌الفاضلة، ویراستهٔ الکردی، قاهره، ۱۹۴۸، ص۶۴.

۵. فلسفهٔ سیاسی

در فلسفهٔ سیاسی، فارابی دو کتاب بسیار مهم تألیف کرده‌است تحت عناوین کتاب آراء اهل المدینةالفاضلة و کتاب السیاسة المدنیة[۱]. در ابتدای کتاب اول، شرحی شبیه نظریهٔ هابز در این باره آمده‌است که به‌موجب قانون طبیعت، هر موجود انداموار (یا ارگانیسم) در پیکار دائم با بقیه است. به‌عقیدهٔ فارابی، مبدأ قانون طبیعت یا، به‌عبارت بهتر، قانون جنگل به‌نحوی که در نظریات هابز بیان شده این است که هر موجود زنده در نهایت امر همهٔ موجودات زندهٔ دیگر را به‌چشم وسایلی برای رسیدن به‌هدفهای خویش می‌نگرد. فارابی جهت نشان دادن اینکه جامعهٔ انسانی چگونه از این قانون جنگل برمی‌خیزد، دو نظریه عرضه می‌دارد: یکی کمابیش همانند نظریهٔ قرارداد اجتماعی روسو و دیگری مشابه اصل ارادهٔ معطوف به‌قدرت در نیچه است. فارابی در جهتی خلاف نظریهٔ نیچه همنوعان خود را دعوت می‌کند به‌ساختن جامعه‌ای نه بر پایهٔ حسادت، قدرت‌طلبی و ستیزه‌جویی، بلکه بر اساس تعقل، فداکاری و محبت. فقط در چنین

---

۱. در خصوص شرح نظریات فارابی در فلسفهٔ سیاسی، رجوع کنید به:

E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*. Part II, Ch. VI.

و مقالهٔ زیر از همان نویسنده:

«The Place of Politics in the Philosophy of Al-Farabi,» *Islamic Culture*, 1955, pp. 155-78.

و دو مقالهٔ زیر بترتیب از ح. ك. شروانی و دکتر م. صغیرالحسن:

«El-Farabi's Political Philosophy,» *Proceedings : Ninth All-India Oriental Conference*, 1937, pp. 337-60.

«Al-Farabi's Political Philosophy,» *Fourth Session, Pakistan Philosophical Congress* (1957), Lahore [1958], pp. 333-40.

جامعه‌ای امید به‌ایجاد آن شهر آرمانی وجود دارد که فارابی آن را به‌استادی تصویر کرده‌است. با توصیف جنبه‌های مختلف حکومت در چنین شهر آرمانی، فارابی همچون هربرت اسپنسر آن را به«ارگانیسمی مبتنی بر سلسله مراتب مانند بدن آدمی» تشبیه می‌کند و می‌گوید: امیر به‌مثابهٔ قلب است و مخدوم عواملی است که آنها نیز به‌نوبهٔ خود مخدوم عوامل مراتب پایین‌تر هستند[۱]. در این شهر آرمانی، مقصود از مجتمع شدن، سعادت شهروندان است و امیر باید واجد کمال اخلاقی و عقلی باشد. فارابی، بر خلاف افلاطون، فیلسوف را به‌صرف اینکه فیلسوف است شایسته برای در دست گرفتن مقدرات شهروندان جامعه نمی‌داند، مگر آنکه او، علاوه بر آن، پیامبر باشد یا لااقل همسان پیامبر، از کمال سیرت و منش اخلاقی بهره ببرد[۲].

۱. المدینة الفاضلة، قاهره، ۱۹۴۸، صص ۴-۵۳.
۲. سیاسة المدنیة، حیدرآباد، ۱۳۴۶ ه، ص ۵۵.



ابن سینا

ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا (متولد ۳۷۰ هجری قمری /۹۸۰ میلادی ـ متوفی ۴۲۸ هجری قمری /۱۰۳۷ میلادی) که عموماً به ابن‌سینا[۱] شهره است، دانشنامه‌نویس، فیلسوف، فیزیولوژیست، پزشك، ریاضی‌دان، منجم و شاعر بوده‌است. به‌نظر جرج سارتون او مشهورترین دانشمند و فیلسوف اسلامی و از بزرگترین فرزانگان همهٔ اقوام و اعصار بوده‌است[۲]. همگان اذعان دارند که افکار وی به‌مثابهٔ نقطهٔ اوج فلسفهٔ اسلامی است. عربها او را «الشیخ‌الرئیس» یعنی شیخ و سلطان علما می‌نامند.

بعضی از مهمترین نظریات فلسفیش را می‌توان تحت این سه عنوان جمع‌بندی کرد: ۱. منطق ۲. روانشناسی ۳. مابعدالطبیعة.

۱. منطق

ابن‌سینا نظریات خود را در منطق کم و بیش بر الگوی شرح

---

۱. در انگلیسی او را به‌نام Avicenna می‌شناسند که از تحریف عبری Aven Sina بدست آمده‌است.

2. Sarton, op. cit., I, 709. V. Courtois, «Avicenna, the Prince of the Learned,» *Indo-Iranica*, 1952-53. Vol. VI, No. 3, pp. 46-53.

فارابی بر ارغنون[1] یا منطق ارسطو بسط می‌دهد[2]. نظریات او در منطق عمدةً در بعضی فصول وجیزهٔ فلسفی او به‌نام النجاة و نیز در بعضی از بخشهای مهم اثر دیگرش الاشارات آمده‌است. در رساله‌ای کوچك ولی مهم در زمینهٔ طبقه‌بندی علوم[3]، ابن‌سینا علم منطق را به نه بخش فرعی تقسیم می‌کند که عملاً مطابق است با هشت رسالهٔ ارسطو به‌علاوهٔ ایساغوجی[4] یا مقدمهٔ فرفوریوس که در قرون وسطی یکی از معروفترین آثار در شرق بوده‌است.

نخستین فصل که مطابق همان ایساغوجی است، نوعی فلسفهٔ عمومی زبان است که اجزای کلام و عناصر مجرد آن را مطرح می‌سازد. فصل دوم می‌پردازد به‌تصورات مجرد و بسیط که قابل تسری به‌همهٔ موجودات است و ارسطو آن را مقولات (قاطیقوریاس[5]) نامیده‌است. فصل سوم می‌پردازد به‌ترکیب تصورات بسیط جهت ایجاد تصدیقات ـ یعنی به‌گفتهٔ ارسطو هرمنوتیکا[6] و به‌قول فیلسوفان مسلمان العباره یا التفسیر. فصل چهارم، قضایا را در اشکال مختلف قیاس ترکیب می‌کند که موضوع آنالوطیقای نخستین[7] ارسطو یعنی قیاس است. فصل پنجم

1. *Organon.*

۲. برای ملاحظهٔ شرحی در خصوص منطق فارابی، رجوع کنید به:
H. Blumberg, «Al-Farabi's Five Chapters on Logic,» *Proceedings of the American Academy of Jewish Research*, 1934-5, pp. 115-21. D. M. Dunlop, «Al-Farabi's Introductory Sections on Logic, *Islamic Quarterly*, 1955, pp. 264 - 82.

۳. رجوع شود به مبحث **فی اقسام العلوم العقلیة** مندرج در کتاب **تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات**، قاهره، ۱۳۲۶ ه، ۱۹۰۸ م، ص‌ص ۹ ـ ۱۰۴. همچنین تقسیمات مشابهی توسط فارابی در **کتاب احصاءالعلوم** که بنظر می‌رسد به‌زبان اصلی عربی مفقود شده‌باشد، عرضه شده‌است.

4. *Isagoge.* 5. *Categories.* 6. *Hermeneutica.*
7. *First Analytics.*

بحث مـی‌کند از شروط مقدمات که استدلال از آنها آغـاز می‌گردد و آنالوطیقای دوم[۱] یا برهان نامیـده‌می‌شود. بخش ششم ماهیت و حـدود استدلالهای ظنی را مطرح مـی‌سـازد کـه مطابقت دارد بـا طوبیقا[۲] در ارسطو کـه جدل نامیده‌می‌شود. بخش هفتم خطـاهـای حجتهای منطقی اعم از عمدی یا غیر آن را عیان می‌سازد که سفسطه یا مغالطه[۳] نامیده شده‌است. بخش هشتم هنر اقناع از طریق فنون خطابی است که همان خطابه است که «ریطوریقا»[۴] نامیده‌می‌شود. بخش نهـم یا آخرین فصل، هنر ظریف تحریک احساسات و مخیلهٔ حضار از طـریق جادوی کلمات را تشریح می‌کند کـه همان رسـالهٔ فنون شاعـری یا بوطیقا[۵] در ارسطو است کـه به‌نظـر فلاسفهٔ اسلامـی حـاوی بخشی از ارغنون منطقی او می‌باشد.

منطق در نظر ابن‌سینا در مفهوم بسیار وسیعی مطرح است و منطق قیاسی به‌نظـر او صرفـاً قسمتی از آن محسوب است. اگر چه ابن‌سینا در جمـع علوم برای منطق جایگاه رفیعی قائـل است، در عین حال به محدودیتهای آن نیز وقوف دارد. او به‌وضوح اظهار می‌دارد که عمل آن عمدتاً جنبهٔ سلبی دارد. درکتاب اشارات می‌گوید: «هدف از منطق به‌دست دادن قواعدی است که مراعات آن، مـا را از خطا در استدلال محفوظ دارد[۶]. بنا بر ایـن منطق بـه‌معنای صحیح، حقایق جدیدی را مکشوف نمی‌نمـاید، بلکه مـا را یـاری می‌دهد تـا از حقایقی کـه در اختیـار داریـم به‌وجه احسن استفـاده کنیم و از استفادهٔ غلط از آنها

1. *Second Analytics.* 2. *Topics.* 3. *Sophisticii.*
4. *Rhetoric.* 5. *Poetics.*
۶. الاشارات والتنبیهات، ویراستهٔ J. Forget، لیدن، ۱۸۹۲، ص ۲.

خودداری ورزیم.

به‌نظر ابن‌سینا، استدلال از بعضی حدود[1] معین آغاز می‌شود که باید در ابتدا پذیرفته‌شوند. این حدود یا منبعث از مشاهده و تجربه هستند یا اصول اولیهٔ ادراک. سلسله استنتاجهای مبتنی بر معلوم، که به‌نوبهٔ خود قبلاً از معلوم دیگری استنتاج شده‌است، بی‌نهایت نمی‌باشد بلکه بایستی نقطهٔ آغازی داشته‌باشد که به‌مثابهٔ بنیانی است برای کل ساختار منطقی. این نقطهٔ آغاز را باید از خارج منطق یافت نه در خود آن.

این موضوع بوضوح دلالت بر آن دارد که منطق صرفاً دستگاهی صوری است که نه متضمن صدق است نه کذب. صادق بودن مادهٔ منطق منبعث از خود آن نیست بلکه ناشی از داده‌های حاصل از تجربه و مشاهده می‌باشد.

به‌نظر او تعریف [اعم از حد و رسم] بدواً از طریق تجربه و تصورات بلاواسطه (مستقیم) شکل می‌گیرد و سپس به‌وسیلهٔ استدلال ترتیب پیدا می‌کند. شایان توجه است که ابن‌سینا بر اساس فایدهٔ عملی، تعریف و حجت را توجیه می‌کند. به‌نظر او، از طریق تعریف، تصور اشیاء حاصل می‌شود و به‌وسیلهٔ استدلال می‌توان دیگران را اقناع کرد.

ابن‌سینا هم تجربه را در شکل‌گرفتن و افزایش اطلاعات دانشمندان دخیل می‌داند، هم استدلال را. در زمینهٔ معرفت آدمی به معنای اعم باید گفت که عموم مردم به‌تأسی از احساسات عامه یا پروای

---

1. terms.

رأی فرزانگان که عوام یارای معارضه با آنها را ندارند، به‌پاره‌ای اعتقادات اولیه گردن می‌نهند. همچنین اعتقادات دیگری وجود دارد که ناشی از عادات دوران طفولیت است و نیز دستهٔ دیگر که بر تجربه‌های زندگی استوار است. تمامی این معتقدات بدوی اضافه می‌شوند به‌اصول اولیهٔ استدلال که در آدمی به‌نیروی تعقل بدون لزوم کمترین جد و جهد برای حصول یقین از صحت آنها، ایجاد می‌گردد. ذهن همواره احساس وثوق نسبت به‌اعتبار این اصول اولیه دارد بی‌آنکه حتی به‌چگونگی بروز آن یقین واقف باشد. این نکته در مورد اصول متعارفهٔ ریاضی، نظیر، کل بزرگتر از جزء است، یا در مورد قواعد تفکر، مثل آنکه الف نمی‌تواند در عین حال هم ب باشد و هم ب نباشد، صدق می‌کند. کارا دو وو شرقشناس برجستهٔ فرانسوی بر این عقیده است که منطق ابن‌سینا بی‌آلایش و عاری از تکلف است و در بسیاری موارد تحلیلهای لایب‌نیتس را تداعی می‌کند[1].

ابن‌سینا ضمن بحث از صورت و مادهٔ تعریف و حجت، میان حد و رسم فرق می‌گذارد و به‌روش مشائیان انواع مختلف «مطالب علمی» را باختصار توضیح می‌کند: نخست، سؤال از چیستی شیء و اینکه اگر شیء موجود است، چگونه چیزی است و سپس اینکه در کجاست و سرانجام چرا هست[2]. این امر در واقع مساوی تطبیق

1. Carra de Vaux, «Avicenna», *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, II, 274.

۲. نویسنده ترتیب مطالب را مغشوش کرده‌است. ولی به ترتیبی که او گفته، ما ترجمه‌کرده‌ایم، سؤالهای فوق را می‌توان به‌اصطلاح اهل منطق چنین ←

مقولات ارسطویی بر شناخت جهان پدیدارهاست. این نکته شایان توجه است که از نظر ابن‌سینا، همانند کانت در عصر جدید، مقولاتی که در تعقل بکار می‌روند، ماهیت ذهنی دارند.

ابن‌سینا، به‌پیروی از ارسطو، قائل به‌چهار علت مادی، صوری، فاعلی، و غایی است. وی نشان می‌دهد که هر چهار علت ممکن است در یك تعریف بیایند. براین مبنا مثلاً از یك چاقو می‌توان چنین تعریفی بدست داد که وسیله‌ای آهنی است با شکلی چنین و چنان‌که به‌وسیلهٔ آهنگر برای قطع اشیاء، ساخته و پرداخته شده‌است. ابن‌سینا همچنین به‌تشریح کلیات خمس می‌پردازد، یعنی جنس و نوع و فصل و عرض عام و خاصه، که به‌کمك آنها روش دیگری برای صورت‌بندی تعریف بدست می‌آید.

به‌نظر او، علوم بر تجربه و استدلال مبتنی است و هر علم دارای موضوع و مباحث و مبادی است. علاوه بر مبادی عام، هر علمی یك رشته مبادی خاص خود دارد. به‌نظر ابن‌سینا، علوم مختلف بر حسب شأن موضوعات خود دارای سلسله مراتبی هستند و علوم مجردتر در مرتبهٔ اقدم قرار دارند. منطق، از طرفی دارای بعضی همانندیها با ریاضیات است، زیرا که موضوع ریاضی هم می‌تواند مجرد از ماده باشد. مع‌ذلك، به‌نظر ابن‌سینا، اشیاء ریاضی را می‌توان به‌وسیلهٔ تخیل ساخت و توسط حواس ادراك کرد، در حالی که محل ظهور علوم منطقی فقط در عقل محض است. از این رو، علم

برشمرد: مطلب مای حقیقیه؛ مطلب هل بسیطه، مطلب هل مرکبه، مطلب این و سرانجام مطلب لم (ثبوت). مترجم

منطق از ریاضیات صوری‌تر و در نتیجه نسبت به‌آن در مرتبهٔ بالاتری قرار دارد.

۲. روانشناسی

روانشناسی ابن‌سینا حاوی شرحی منظم از انواع مختلف نفوس و قوا یا تـوانایـیهای آنهاست. نفوس بـر حسب سلسله مـراتب و بـر مبنای روشی خـاص طبقه‌بندی شده‌انـد. طـرح کلـی ایـن طبقه‌بندی عمومی به‌شرح زیر است[۱]:

به‌نظـر ابن‌سینا سه نوع نفس وجـود دارد: الف. نفس نباتـی ب. نفس حیوانی ج. نفس انسانی یا نفس ناطقه.

الف. نفس نباتی واجد سه قوه است: اول، قوهٔ تغذیه دوم، قوهٔ تنمیه (نمو) سوم، قوهٔ مولده (تولید مثل).

اول. قوهٔ تغذیه آن است کـه وقتی در جسمی وجود داشته‌باشد جسم دیگری را به شکل جسم اول در می‌آورد.

دوم. قوهٔ تنمیه آن است کـه جسم به‌وسیلهٔ آن می‌تواند بـدون آنکه شکل خود را عوض کند به رشد خـود ادامه دهد تا آنجا کـه به بلوغ کامل دست یابد.

سوم. قوهٔ مولده آن است کـه از یك جسم، جـزئی مشابه آن از نظر قوه بیرون می‌کشد کـه آن جزء قـادر است بالفعل اجسام دیگری مشابه آن تولید کند.

---

۱. برای آگـاهـی از شرح جامعی دربـارهٔ روانشناسی ابـن سینا بـه‌زبان انگلیسی، رجوع کنید به:

F. Rahman, *Avicenna's Psychology*, London, 1952.

و همچنین به‌مقاله‌ای از معتضد ولی‌الرحمان با مشخصات زیر:

«The Psychology of Ibn Sina,» *Islamic Culture*, 1935, pp. 335-58.

ب. نفس حیوانی، دارای دو نوع قوه است: اول، قوای محرکه دوم؛ قوای مدرکه یا مفکره.

اول. قوای محرکه، شامل قوای مشهیه و قوای فاعلیه می‌باشد. قوای مشهیه یا جاذب هستند یا دافع. اگر جاذبه باشد صرفاً شوق یا میل است. اگر دافعه باشد قوهٔ غضب است. قوای فاعله مولد حرکات جسمانی است و در سلسله اعصاب حرکتی و عضلات قرار دارد.

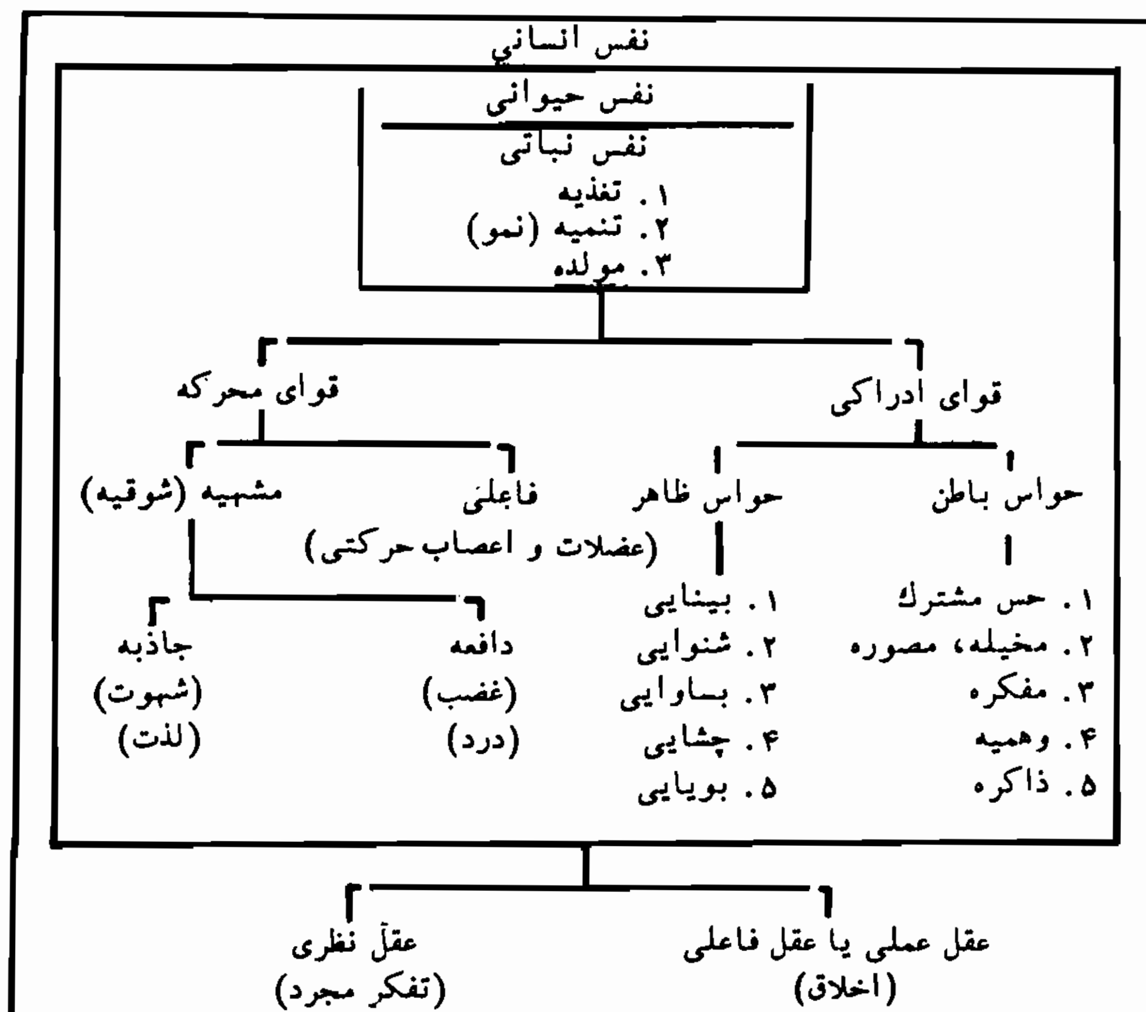
دوم. قوای مدرکه یا مفکره نفوس حیوانی به ظاهری و باطنی تقسیم می‌شوند. اولی شامل پنج حس است: باصره، سامعه، شامه، ذائقه و لامسه. دستهٔ دوم (باطنی) مبدأشان در حس مشترك است که به‌مثابهٔ مرکزی است که تمامی ادراکات قبل از آنکه توسط قوای عالی‌تر تجزیه و تحلیل و پرداخته شوند، آنجا گرد می‌آیند. حس مشترك در قسمت قدامی مغز جای گرفته‌است. نخستین قوه که بر ادراك عمل می‌کند قوهٔ مصوره یا مخیله است که در قسمت میانی مغز جای دارد. مخیله ادراکات حسی را از قید مکان و زمان و بعد رها می‌سازد و ذهن را قادر می‌سازد تا از اشیاء حتی پس از زوال تأثیر آنها بر حواس، تصاویری داشته‌باشد.

بعد از قوهٔ مصوره، قوهٔ مفکره می‌آید که عناصر مشترك را از مدرکات و خیالات تجرید ساخته از آنها تصورات را ایجاد می‌کند.

سپس قوهٔ واهمه یا وهمیه است که تصورات را به‌شکل تصدیقات مرتب می‌کند. این تصدیقات را ابن‌سینا بیشتر منبعث از غریزه می داند تا تعقل. به‌نظر او، هوش حیوانات از همین قوهٔ واهمه است.

مثلاً گوسفند به‌وسیلهٔ این قوه در می‌یابد که باید از گرگ بگریزد. آخرین قوه در نفس حیواتی ذاکره است که در بخش خلفی مغز جای دارد.

ج. فقط نفس انسانی دارای عقل است. ابن‌سینا نیز به‌شیوه‌ای مشابه کانت، عقل را به‌دو قسم، یعنی عقل عملی و عقل نظری، تقسیم می‌کند. عقل عملی یا عقل فاعلی آن است که اخلاق مبتنی بر آن است. عقل نظری آن است که ما را قادر به‌تفکر مجرد می‌سازد.



۳. مابعدالطبیعة

فصلی در مابعدالطبیعهٔ ابن‌سینا وجود دارد که بنظر می‌رسد امروزه کاملاً کهنه باشد. در آن فصل از تعدادی عقول و نفوس فلکی سخن می‌گوید که از خداوند در نظمی ذومراتب افاضه یافته‌اند. موجب تأسف است که د بور و اولیری به‌این فصل کهنه در فلسفهٔ ابن سینا و فارابی توجه بیشتری معطوف داشته‌اند تا فصلی که قابلیت تطبیق با موازین جدید را دارد[۱].

تئوری افاضه، طبق برداشت عموم حکمای اسلامی، مبتنی بر دو اصل فائق است. نخست اینکه از خدا که وحدت محض است قابل تصور نیست چیزی جز وحدت محض افاضه گردد: از واحد فقط واحد صادر می‌شود[۲]. دوم آنکه وجود دو حیث دارد: حیثیت وجوبی و حیثیت امکانی یا، به‌عبارت دیگر، وجود و ماهیت. فقط در مورد خدا وجود و ماهیت با هم متحدند[۳] و حال آنکه در مورد سایر موجودات ماهیت از وجود جداست. نتیجه آنکه تمام موجودات حقیقی از حیث ماهیت ممکن هستند و از طریق افاضهٔ وجود از سوی خداوند حیثیت وجوبی می‌یابند.

افاضهٔ اولیه از واجب‌الوجود، از نظر تعداد یکی است و همان عقل اول است که وجودش از یك حیث، یعنی فی‌ذاته، ممکن است، و از حیث دیگر، یعنی ازحیث ارتباط با واجب‌الوجود، واجب، و هم به ذات خود علم دارد و هم به‌ذات واجب‌الوجود، بنا بر این دارای

1. De Boer. op. cit. O'Leary, op. cit., pp. 152 - 6, 178 - 9.

۲. الواحد لایصدر منه الاالواحد. (مترجم)

۳. الحق ماهیته انیته. (مترجم)

وجودی دو حیثیتی است، ممکن و واجب؛ و منشأ تکثرات است زیرا سه نوع علم دارد: علم به‌نخستین وجود، علم به‌ذات خویش به‌عنوان اینکه واجب است و هم علم به‌وجود خویش به‌عنوان ممکن‌الوجود. بدین‌ترتیب از عقل اول سه وجود افاضه می‌شود: عقل دوم، نفس اول وفلك اول کواکب ثابته. از عقل دوم، عقلی دیگر و یك فلك آسمانی دوم افاضه می‌شو.د بر مبنای هیأت بطلمیوسی ، علاوه بر فلك کواکب ثابته فقط هشت فلك‌آسمانی دیگر وجود دارند که بر مدارات متحدالمرکزی که زمین-در مرکز آن قراردارد، می‌چرخند. بدین‌ترتیب، افاضات از وجود نخستین ادامه می‌یابد تاآنکه عقل دهم یا آخرین عقل ظاهر شود و با ظهور آن فلك قمر و نفس آن پدیدار گردند[1]. عقل دهم، که عقل فعال نیز نامیده‌می‌شود، در فلك ادنی قراردارد و در جهان ما عمل می‌نماید. از این عقل، مادهٔ نخستین (هیولا) افاضه می‌گردد که قابل [یا کارپذیر[2]] و بدون صورت است ولی منشأ عناصر اربعه‌ای است که تمامی مخلوقات از آنها ساخته می‌شوند. ترکیب و تلاشی عناصر، علت‌کون و فساد تمام اجسام است. عقل دهم چون مولد ماده است، معطی صور نیز می‌باشد (واهب-

۱. افلاك نه‌گانه با توجه به سلسله مراتب به‌شرح زیرند: ۱. فلك دهم (محرك نخستین) ۲. فلك ثوابت ۳. فلك زحل (کیوان) ۴. فلك مشتری ۵. فلك مریخ ۶. فلك شمس ۷. فلك زهره ۸. فلك عطارد و ۹. فلك قمر. باید توجه داشت که بر طبق نجوم جدید و نظریهٔ مرکزیت خورشید، ترتیب سیارات (جمعاً ۹ سیاره) بر حسب افزایش فاصلهٔ آنها از خورشید، به‌قرار زیر است: عطارد، زهره، زمین، مریخ، مشتری، زحل، اورانوس، نپتون و پلوتو. ماه سیارهٔ مستقلی نیست و تنها قمر محسوب می‌شود.

2. passive.

الصور). به‌هر ماده‌ای صورت خاص آن و همینطور به‌هر بدنی ـ مشروط بر اینکه آن بدن قابلیت دریافت آن را داشته‌باشد ـ نفسی که در واقع به‌مثابه صورت آن است، عطا می‌کند. بدین‌ترتیب آخرین عقل علت وجود نفس بشری نیز می‌باشد. اما نفس بشری در منزلگه کنونی خود احساس انس نمی‌کند و به‌چیزی مادون موجود نخستین رضا نیست. از این رو، نفس آدمی سفر روحانی خود را به‌نحو قهقرایی با عبور از مراحل مختلف عقول افلاك به‌سوی منشأ اصلی خویش آغاز می‌کند.

این طرح جهانشناسی مشتمل بر عقول و نفوس افلاك آسمانی، در مرحله‌ای از تکامل تفکر قراردارد که در آن ابن‌سینا و فارابی و دیگر فلاسفهٔ اسلامی در تلاش ایجاد جهان‌بینی فلسفی خود بوده‌اند و از این جهت توجیه تاریخی خاصی دارد. پیداست که سراسر این نظریه بیش از آنکه ثمرهٔ بدیع اندیشهٔ اسلامی باشد از جای دیگر به عاریت گرفته شده‌است. پاره‌ای از دلایل اتخاذ چنین دیدگاهی در جهانشناسی که در فلسفهٔ اسلامی رواج یافت، به‌شرح زیر است:

۱. نظریه‌ای که آفرینش جهان را ناشی از یکی از افعال ارادی خداوند معرفی کند، سراسر محل ایراد است. خلقت ضرورةً مستلزم تطور در ذات باری است و به‌این مشکل می‌انجامد که چگونه ذات کامل و مطلق خداوند ممکن است تغیر بپذیرد. بعلاوه، اراده مستلزم نقص در وجود الهی است زیرا بدان معناست که خداوند خواهان یا مایل به‌کسب چیزی است که فاقد آن است. ازاین گذشته، این جهان، عالم تکثر است، یعنی مشحون از عناصر گونه‌گون، پس کثرت

چگونه می‌تواند از خداوندی که وحدت محض است افاضه شود؟

۲. اما نظریهٔ افاضهٔ نوافلاطونیان که جهان را همانند نور از خورشید یا، به‌عبارتی بهتر، همانند خواص مثلث از مثلث، ضرورةً فائض از وجود خداوند معرفی می‌کند، ظاهراً در معرض اشکالات فوق‌الذکر نیست[۱].

۳. از سوی دیگر، جهان را نباید فیضان مستقیمی از وجود خداوند پنداشت؛ چنین تصوری، نه تنها از جهت فلسفی، بلکه بیش از آن از نظر دینی، تصوری خام و ناپخته خواهد بود. آیا شدنی است که این جهان گذرا و خاکی ما، با همهٔ پستیها و پلیدیهایش، مستقیماً از خداوندی فائض شده‌باشد که نه فقط روح محض است، بلکه اساساً در کلام و وصف نمی‌گنجد؟ نظریهٔ افاضه که فوقاً بدان اشاره شد به‌هیچ وجه چنین چیزی نمی‌گوید. بر مبنای نظریهٔ مزبور، میان خدا از یك سو و جهان از سوی دیگر، یك رشته عوامل روحانی مبتنی بر سلسله مراتب دقیق قرار دارد. عاملی که بلافاصله بعد از خداوند می‌آید اشبه به‌خداست و آن یك که بلافاصله قبل از جهان

---

۱. اسپینوزا نیز به‌همین‌سان فیضان را جریانی ازلی و ابدی تصور می‌کند و می‌نویسد: «از... طبیعت نامتناهی خداوند، همه چیز بالضرورة لازم می‌آید، همان طور که از طبیعت مثلث از ازل تا ابد لازم می‌آید که سه زاویهٔ آن برابر دو قائمه باشد.» (اخلاق، بخش اول، قضیهٔ ۱۷، تبصره). تأثیر فلسفهٔ عرب در اسپینوزا از طریق منابع یهود اکنون حقیقتی محرز است. رجوع کنید به :

«Spinoza,» *Encyclopaedia Britannica*, 14th edition.

در خصوص تأثیر ابن‌سینا بر متفکران یهودی، بخصوص اسپینوزا، رجوع کنید به:

E. I. J. Rosenthal, «Avicenna's Influence on Jewish Thought,» *Avicenna: Scientist and Philosopher*, ed. G. M. Wickens, London, 1952, Ch. IV.

قراردارد، اشبه به‌جهان است. گنجانیدن عقول و نفوس متعدد در این طرح مفصل، مسلماً بر مقبولیت آن افزوده‌است. بسی آسان و حتی جالب توجه است که از این عقول ونفوس مختلف، همانطور که متکلمین توصیف کرده‌اند، به‌فرشتگان تعبیر نماییم. از این گذشته، تعبیر مسلمانان از نظریهٔ افاضه پاسخگوی این نیاز بظاهر منطقی نیز هست که از خداوند واحد محض، فقط واحد صادر شود ـ قاعده‌ای که بنظر می‌رسد ابن‌سینا رایج کرده‌باشد.

۴. دلیل جعل این تعداد معین عقول و نفوس آسمانی، هیأت بطلمیوسی است که در آن زمان معمول بوده‌است. بر حسب نظریهٔ بطلمیوسی دربارهٔ تکوین جهان، نه فلك متحدالمرکز، همچون پوسته‌های پیاز، زمین را احاطه کرده‌اند. هشت فلك، فلك سیاراتند و نهمین، فلك کواکب ثابت می‌باشد.

۵. اعتقاد به‌کمال افلاك آسمانی، یعنی کواکب و سیارات، و قائل شدن به‌عقول و نفوسی برای آنها برتر از عقول و نفوس انسانی، مستند به‌مرجعیت بلامعارض ارسطو است[1]. لازم به تذکر است که اعتقاد به‌کمال اجرام آسمانی تا زمان گالیله که وجود لکه‌هایی در ماه کشف شد، بی چون و چرا پا بر جا بود.

---

1. Aristotle, *De Caelo*, 258 a29, b292 a20, b1. *Metaphysica*, 1073 a26 - b1.

در خصوص رگه‌های ارسطویی در نظریهٔ افاضه، رجوع کنید به:

Ross, op. cit., pp. 161 ff. A. E. Taylor, *Aristotle*, London, 1943, pp. 98 ff. A. H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge, 1940.

نقد و بررسی

نظریهٔ افاضه علی‌رغم همهٔ دلایلی که در توجیه آن اقامه شد، در تحلیل نهایی غیر قابل دفاع و از قبیل افسانه‌پردازیهای فلسفی است. ابن‌سینا و فارابی و سایر فیلسوفان اسلامی و نوافلاطونی این قضیه را مبنا قرار می‌دهند که از واحد فقط واحد صادر می‌شود [الواحد لایصدر منه الاالواحد]. لکن زمانی که از افلاك (که‌آخرین‌آنها فلك قمر است) به‌زیر می‌آیند و به‌چیزی می رسند که نفس جهان یا عقل فعال نامیده می‌شود، یکسره اصلی را که مبنا قرارداده‌بودند ـ یعنی صدور واحد از واحد ـ نادیده می‌انگارند. آنچه به‌موجب عقاید ایشان از عقل فعال فائض می‌شود یکی نیست، بسیار است، زیرا همهٔ نفوس انسانی و هر چهار عنصر از عقل فعال صادر شده‌اند. از این گذشته، در این مرحله نزول به‌طور غیرمترقبه و به‌دلایل نامعلوم به‌صعود مبدل می‌شود. فرض بر این است که تمام جهان از عناصر اربعه پدید آمده‌است و بالاخص نفوس انسانی میل شدیدی به‌بازگشت به‌منبع اصلی خویش، یعنی عقل فعال، و از آنجا به‌سوی خداوند دارند.

در حقیقت این اصل که از واحد فقط واحد صادر می‌شود از آغاز در معرض تزلزل است چه آنکه بر حسب این نظریهٔ، عقل اول که از خداوند فائض می‌گردد واحد محض نیست زیرا در عین حال هم علم به‌وجود خود دارد و هم علم به‌وجود خداوند. در نتیجه ازین علم دوگانه، ثنویت حاصل می‌شود و این دوگانگی به‌سه‌گانگی تبدیل می شود و هکذا الی آخر. وانگهی، هم فلاسفهٔ مشاء و هم نوافلاطونیان قبول دارند که عقل اول که فائض اول از خداست، عین ذات باری

نیست و وجود آن سوای وجود خداوند است. لذا این استدلال وارد بنظر می‌رسد که اگر عقل اول الزاماً غیر از خداست، اصل صدور واحد از واحد بی‌اساس است. اگر از واحد، واحد دیگری منفك از منشأ خود صادر شدنی باشد، اصل صدور یا افاضه که بدون تعمق تکرار می‌شود و مشعر بر این است که از واحد فقط واحد منتج می‌شود، از نظر منطقی نمی‌تواند چیزی جز همان اصل آفرینش باشد. ای کاش از ابتدا فلاسفهٔ اسلامی بیشتر به‌دیدهٔ تحقیق در این نظریه می‌نگریستند. در آن صورت دیگر محلی برای اقتباس از نظریهٔ نوافلاطونی فیضانهای پیاپی و سلسله عقول افلاك آسمانی باقی نمی‌ماند. ولی متأسفانه در دستگاههای فلسفی اکثر قریب به‌اتفاق فلاسفهٔ اسلامی همواره با تکرار ملالت بار این نظریه مواجه هستیم[۱].

ابن‌سینا و فلسفهٔ جدید

تحقیقات معاصر در تفکر فلسفی ابن‌سینا، جنبه‌های پر اهمیتی از مابعدالطبیعهٔ وی را روشن ساخته‌است. به‌عنوان نمونه، پروفسور تیچر[۲] از دانشگاه کیمبریج بر این عقیده است که در فلسفهٔ نظری ابن‌سینا به‌موارد تقدم آشکار وی نسبت به‌پاره‌ای از برجسته‌ترین نظریات دکارت و کانت و حتی برگسون برخورد می‌کنیم[۳]. به‌نظر وی، فقط مصطلحات فلسفی ابن‌سیناست که برای محققان امروزی فلسفه تا

---

۱. در این خصوص غزالی و ابن خلدون مستثنی هستند. در مورد حملهٔ شدید آنها به‌نظریهٔ افاضه رجوع کنید به‌فصول مربوط به‌آنان.

2. J. L. Teicher

3. «Avicenna's Place in Arabic Philosophy,» Wickens (ed.), op. cit., Ch. II.

اندازه‌ای بیگانه است. شکی نیست که ابن‌سینا در موارد زیر بر دکارت و کانت تقدم داشته‌است: ۱. شك دستوری، ۲. یقین به‌این حکم که «می‌اندیشم، پس هستم» و ۳. برهان وجودی و برهان مأخوذ از نظام خلقت برای اثبات وجود خدا. در مورد نظریات کانت، همانطور که فوقاً اشاره شد (رجوع شود به مبحث روانشناسی در همین فصل) در نظریات ابن‌سینا نه فقط چنانکه همه می‌دانند، به‌تمایز مشخصی بین عقل نظری و عقل عملی بر می‌خوریم بلکه می‌بینیم مسائل جدلی‌الطرفین[1] عقل محض نیز در فلسفهٔ وی به‌نحو بارز مطرح شده‌اند. همچنین اگر چه در فلسفهٔ ابن‌سینا مسلماً اشاراتی گذرا به نظریهٔ درون‌ـبینی یا شهود و نظریهٔ تکامل خلاق (که بعدها در فلسفهٔ برگسون مطرح شد) بچشم می‌خورد، اثبات تطابق این نظریات در فلسفه‌های این دو فیلسوف، مستلزم تحقیقاتی خواهد بود گسترده‌تر از آنچه تا کنون انجام شده‌است.

ابن‌سینا و دکارت. در فلسفهٔ ابن‌سینا از آغاز با تمایزی اساسی که در تاریخ تفکر دینی فلسفی بسیار مهم است، مواجه می‌شویم که گفته شده موجد آن ـ لااقل به‌شکلی که او تشریح کرده ـ خود وی بوده است، و آن تمیز واجب‌الوجود از ممکن‌الوجود است. واجب‌الوجود، وجودی است که تصور عدم آن ممتنع است، در حالی‌که ممکن‌الوجود می‌تواند وجود داشته‌باشد یا نداشته‌باشد یا بگونه‌ای غیر از آنچه هست وجود داشته‌باشد. ابن‌سینا معتقد است که بدون تخطی از هیچ‌یك ازاصول منطق می‌توان تصور کرد که تمامی موجودات در جهان جمعاً

---

1. antinomies

یا فرداً وجود نداشته‌باشند. می‌توان عقلاً امتحان کرد و وجود یك موجود یا تمامی موجودات جهان را از ذهن زایل ساخت بی‌آنکه هیچ‌گونه تناقض منطقی لازم بیاید. از این رو بدیهی است که تمامی موجودات جهان ـ یا کل جهان در صورتی که فی‌نفسه مطمح نظر قرار گیرد ـ فقط حیثیت امکانی دارد. وجود جهان به‌امکان خاص یا به امکان عام بالضروره مشروط به‌وجود واجب‌الوجود است.

آنچه ابن‌سینا به آن تأکید دارد این است که آدمی دارای ادراکی شهودی از حقیقت واجب‌الوجود است که آنچنان بی‌واسطه و مستقیم بر آدمی عارض می‌گردد که ممکن نیست کسی به‌وجود خارجی آن اذعان نکند. عدم حقیقی واجب‌الوجود به‌همان اندازه غیرممکن است که تصور وجود حقیقی دایره‌های مربع یا کوسهٔ ریش‌پهن (مثال‌ها از ابن‌سینا نیست ولی دقیقاً همان چیزی است که منظور او بوده‌است). توجه به‌این نکته بسیار مهم است که ابن‌سینا اثبات واجب‌الوجود را، بر خلاف کسانی‌که وجود خدا را از وجود جهان نتیجه می‌گیرند (برهان جهانشناختی)، حد یقف تلقی نمی‌کند. او صرفاً ازاین نقطه نظر استدلال نمی‌کندکه واجب‌الوجود لازم است فرض شود تا از تسلسل به‌بینهایت یا دور علت و معلول، اجتناب شود. بسیاری از فلاسفه بعدی، از جمله بعضی از فیلسوفان عقلی جدید اروپایی، تصور واجب‌الوجود را صرفاً نتیجهٔ غایی یك سلسله قیاسهای عقلی قلمداد کرده‌اند، غافل از اینکه اینگونه استدلال به مغالطه وجودی منتهی می‌گردد. اما این مطلب در مورد ابن‌سینا صادق نیست. محور برهان او این است که واجب‌الوجود موضوع

درك شهودی ما می‌باشد. او تأکید دارد که هستی واجب‌الوجود را نمی‌توان با برهان اثبات کرد یا به‌اقامهٔ دلیل درآن باره پرداخت. وجود واجب‌الوجود را می‌توان فقط از طریق شهود در درون خود درك کرد و تبیین آن به‌دیگران فقط به نحو اشاره یا توصیف غیر مستقیم امکان‌پذیر است.

با این همه چنانچه مصطلحات و طریقهٔ بیان ابن‌سینا را کنار بگذاریم و برآن باشیم تا کما هو حقه واقعیت اندیشه‌ای را که بیان او بر آن مبتنی است در فکر خویش تکرار کنیم، چه بسا با کمال شگفتی ببینیم که به‌همان آزمایشی که ادعا شده اولین بار در عصر جدید توسط دکارت در قالب شك دستوری او انجام گرفته، دست زده‌ایم. مگر شك دستوری دکارت واقعاً به‌معنای تصور این امکان نیست که شاید موجودات جهان وجود نداشته‌باشند ـ یعنی وجودهایی باشند امکانی ونه واجب؟ مگر دکارت در پی‌گیری مصرانهٔ شك خود، سرانجام به‌تصوری شهودی از خود به‌عنوان موجودی متفکر نمی رسد؟ مگر بلافاصله در نمی‌یابد که غیر ممکن است فکر کند که تفکر خود او وجود ندارد، زیرا فکر اینکه فکر کردن می‌تواند وجود نداشته باشد، خود مانند هر تفکری، نوعی فکر کردن است؟ و بالاخره مگر دکارت وقتی تصوری را که از خویشتن به‌عنوان جوهری عقلی دارد عمیق‌تر وارسی می‌کند، به‌این نتیجه نمی‌رسد که وجود متناهی خودش در نهایت قائم به‌خدایی است که شأنش اجل از فریفتن ماست و این امر تنها ضامن صدق عقیدهٔ ما به‌وجود جهان خارجی است؟

تصور ابن‌سینا از واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود ـ که دومی فقط

از طریق ارتباط با اولی ضرورةً موجود می‌گردد ـ بر هر سه نظریهٔ مهم در فلسفهٔ دکارت ـ یعنی شك دستوری و ایقان شهودی به‌صدق «می‌اندیشم، پس هستم» و تصور خدا به‌عنوان جهت ضروری حقیقت تمام موجودت ـ تقدم دارد.

برهان وجودی برای اثبات وجود خدا به‌صورتی که در فلسفهٔ دکارت آمده، به‌شرح زیر است: قول به‌اینکه فلان صفت در مفهوم فلان شیء مندرج است مساوی است با اثبات آن صفت برای آن شیء. وجوب هستی مندرج در تصور خداست؛ بنا بر این، قضیه‌ای که هستی را برای او اثبات کند صادق است ـ به‌سخن دیگر، خدا وجود دارد. دکارت، همانند ابن‌سینا، منتها به‌لسانی دیگر، برهان وجودی را با برهان جهانشناختی تکمیل می‌کند. به‌نظر دکارت، هیچ چیز از عدم بوجود نمی‌آید: هرآنچه وجود دارد باید برای وجود خود علتی دارا باشد. بعلاوه هر اندازه که معلول واجد حقیقت است علت هم باید بهمان میزان واجد حقیقت باشد. در اینکه ما در ذهنمان همواره به‌ذات نامتناهی و کاملی رجوع می‌کنیم، شکی نیست. ولی نمی‌توانیم خود علت این تصور باشیم زیرا که متناهی و ناقصیم. طبیعت نیز نمی‌تواند علت این تصور باشد، زیرا چیزی جز تطور و تبدل بروز نمی‌دهد و، بنا بر این، طبیعت نیز ناقص و نسبی است. پس مطابق با تصور ذات کامل باید علتی وجود داشته‌باشد از حیث کمال مساوی با معلول خود. آن علت خداست که کامل و مطلق است. در فلسفهٔ ابن‌سینا نیز با برهان جهانشناختیی روبرو می‌شویم عمدةً همانند برهان دکارت مبتنی بر غیر معقول بودن اینکه چیزی از عدم بوجود آید و همچنین

مانند برهان ارسطو از نظر محال بودن تسلسل علل به‌بی‌نهایت. باید توجه داشت که براهین جهانشناختی و وجودی دکارت مواجه با ایرادات و اشکالات بسیار جدی است و هرکسی که در فلسفه تحقیق می‌کند، می‌داند که کانت چه معامله‌ای با آن برهانها کرده‌است. اگر چه برهان جهانشناختی ابن‌سینا نیز غیر قابل دفاع است، ولی برهان وجودی او در معرض اشکالات و ایرادات کانت قرار نمی‌گیرد و این بدان جهت است که، بر خلاف برهان دکارت، برهان وجودی ابن‌سینا در غایت امر برهان عقلی نیست. برهانی است که در درك شهودی و عمدةً عرفانی حقیقت قصوی ریشه دارد.

می‌توان گفت که ابن‌سینا نه فقط از جهت مابعدالطبیعه، بلکه از جهت روانشناسی نیز به‌این حکم دکارت که «می‌اندیشم، پس هستم»، بسیار نزدیك می‌شود و آن در جایی است که تمایز میان جسم و روح را روشن ساخته بر استقلال کامل دومی از اولی تأکید می‌کند. در این مورد او توجه ما را، به‌عنوان مثال، به تجربه‌ای بدین نهج جلب می‌کند: تصور کنید انسانی را در کمال رشد و صحت کامل که بغتةً خلق شده‌باشد، ولی دیدگان او آنچنان پوشانده شده‌باشد که نتواند هیچ شیء خارجی را ببیند و نیز تصور کنید که این انسان به‌طرزی در فضا رها شده باشد که هیچ‌گونه حسی حتی از لمس کردن هوا نداشته باشد. خلاصه آنکه انسانی را تصور کنید بدون هیچ حسی حتی احساس وجود بدن خودش. با همهٔ اینها، چنین انسانی، به‌نظر ابن‌سینا، قادر است در مورد خود اندیشه کند و اگر چه نتواند وجود بدن خود یا هیچ شیء خارجی دیگری را اثبات نماید، با قاطعیت مطلق قائل به

وجود خود باشد[۱].

ابن‌سینا و کانت. چنانچه طبیعیات و مابعدالطبیعهٔ ابن‌سینا را توأمان مورد توجه قرار دهیم در می‌یابیم که مسائل زیر ارکان دستگاه فکری اوست که در واقع مباحث اصلی فلسفه‌های نظری اکثر فیلسوفان اسلامی و فلاسفهٔ مدرسی را نیز تشکیل می‌دهد.

۱. قدم و حدوث عالم، یا متناهی و یا نامتناهی بودن زمان، و بنا بر این همچنین مکان.

۲. تقسیم‌ناپذیری و امکان تقسیم لایتناهی اجزای مادی.

۳. تسلسل نامتناهی علل و نخستین علت بلاعلت.

۴. امکان عام یا امکان خاص و وجوب عالم پدیدارها.

به‌هیچ وجه مشکل نیست که از مسائل فوق بآسانی متوجه همان اموری شد که کانت به‌عنوان مسائل جدلی‌الطرفین عقل محض توصیف کرده‌است. مقایسهٔ چهار مسألهٔ جدلی‌الطرفین عقل محض، آنگونه که در کانت صورت‌بندی شده‌است، با چهار مسألهٔ فوق مسلماً می‌تواند مبنای تحقیقی گیرا و تازه باشد.

اولین مسألهٔ جدلی‌الطرفین بگونه‌ای که کانت بیان کرده به‌شرح زیر است: عالم را از نظر زمان و مکان یا باید متناهی تصور کرد یا نامتناهی. چنانچه زمان را نامتناهی فرض کنیم، می‌بینیم گذشته‌ای نامتناهی در لحظهٔ کنونی به‌نهایت رسیده‌است. اما گذشته‌ای که به

---

۱. ...ولو توهمت ان ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحةالعقل والهيئة وقد فرض انها على جملةٍ من الوضع والهيئة لاتبصر اجزائها ولاتتلامس اعضاؤها، بل‌هى منفرجة و معلقةٌ لحظةً ما فى‌هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شىء الا عن ثبوت انيتها. **الاشارات والتنبيهات، آغاز نمط سوم** (مترجم)

نهایت رسیده‌باشد بایستی متناهی شمرده‌شود، در حالی که مشکل است برای زمان آغازی معین در لحظه‌ای در گذشته که لحظه‌ای دیگر بر آن مقدم نباشد تصور کرد. در نتیجه از برای عالم باید گذشته‌ای تصور کرد که هم متناهی و هم نامتناهی باشد.

در مورد نامتناهی بودن عالم از نظر مکان، این فرض لازم است که عالم از نظر زمانی نیز نامتناهی باشد، زیرا مکان نامتناهی مکانی است که پیمودن آن به‌زمانی نامتناهی نیاز دارد. بدین ترتیب تصور مکان نامتناهی مستلزم تصور زمان نامتناهی است که با تصور زمان متناهی تناقض دارد.

دومین مسألهٔ جدلی‌الطرفین کانت ما را با قیاس ذوالوجهین[1] زنون مواجه می‌سازد مبنی بر آنکه ماده یا به‌طور غیرمتناهی قابل تقسیم است یا مرکب از اجزای غیر قابل انقسام، یعنی اجزای بدون بعد. اما محال است تصور کرد که یك ذرهٔ مادی، هر اندازه کوچك، بدون زیر و بالا و چپ و راست باشد به‌نحوی که دیگر قابل انقسام نباشد. بنا بر این ماده کلاً باید مرکب و بی‌نهایت قابل انقسام باشد. از طرف دیگر، چنانچه هر ذرهٔ مادی بی‌نهایت انقسام‌پذیر باشد، در نهایت باید بسیط و بدون ابعاد باشد، در حالی‌که ممکن نیست تصور کرد که اجسام دارای بعد از اجزایی بدون ابعاد ترکیب شده‌باشند، حتی اگر تعداد آن اجزا بی نهایت باشد.

سومین مسألهٔ جدلی‌الطرفین مربوط به علیت است. از یك طرف، تصور نخستین علت بلاعلت در سلسلهٔ علت و معلول غیر

1. dilemma

ممکن است زیرا این تصور فرض اولیه علیت را نقض می‌کند مبنی بر اینکه هر رویدادی نیازمند به‌علت است و هیچ حادثی بی‌علت نیست. از طرف دیگر، تصور تسلسل قهقرایی علل به‌بینهایت که فاقد آغازی باشد نیز بهمان میزان غیرممکن است.

چهارمین مسألهٔ جدلی‌الطرفین مشعر بر این است که باید وجوبی برای وجود و ذات متعین جهان پدیدارها باشد، چه برای وجود (و نه عدم) چنین جهانی وجه مرجحی لازم است و چون دلیلی برای وجود جهان بگونه‌ای دیگر ارائه شدنی نیست لذا همین کیفیت کنونی آن را باید وجه مرجح آن به‌حساب آورد. از سوی دیگر، می‌توان گفت که هر رویداد معینی در جهان چنانچه بتنهایی ملاحظه شود، وجود امکانی دارد به‌این لحاظ که ممکن است به‌گونه‌ای غیر از آنچه هست تصور شود. حال از آنجا که هیچ رویداد معینی منطقاً ضروری نیست که همانطور که هست باشد زیرا که می‌توانست به‌گونه‌ای دیگر باشد، لذا کل رویدادها که در واقع همان جهان است، می‌توانست غیر از آنچه که هست باشد و بنا بر این دارای حیثیت امکانی است. از این رو، به‌موجب دلایلی موجه نظیر آنچه گفته‌شد، برای وجود جهان آنطور که هست، هم دلیلی باید باشد و هم لازم نیست دلیلی باشد. پس جهان هم واجب است وهم ممکن.

بنا بر این، مسائل جدلی‌الطرفین عقل محض با آن بر نهاده‌ها (تزها) و برابر نهاده‌ها (آنتی‌تزها) قیاسهای ذوالوجهینی ایجاد می کنند که رهایی از آنها دشوار است و معضلاتی بوجود می‌آورند که حل آنها مستلزم هوشمندی و باریك‌بینی بسیار در فلاسفه است.

مواضع ابن‌سینا را در قبال مسائل مذکور می‌توان به‌نحو زیر جمع بندی کرد:

۱. به‌نظر او جهان هم قدیم است و هم حادث. ابن‌سینا بر آن است تا از این راه هم ملاحظهٔ نظریات فلاسفهٔ مکتب ارسطویی را کرده‌باشد و هم اعتقادات مسلم مذهبی را.

۲. در مورد مسألهٔ دوم مبنی بر اینکه آیا جسم بلانهایة متجزی است یا نه، ابن‌سینا برنهاده (یا قضیه اصل) را به برابرنهاده (یا قضیه مقابل) ترجیح داده و عقیده بر آن دارد که جسم بالقوه بلانهایة متجزی است. این موضع‌گیری ابن‌سینا در واقع بیشتر در مقابله با ذره‌گرایی یا عقیده به‌جزء لایتجزی در اشاعره و دیگران بوده‌است.

۳. به‌نظر ابن‌سینا، سلسلهٔ علیت نمی‌تواند به‌طور غیرمتناهی سیر قهقرایی داشته‌باشد. آغازآن باید علت نخستین بلاعلت باشد، که همو خدا است که واجب‌الوجود است.

۴. در مورد مسألهٔ جدلی‌الطرفین چهارم، معتقد است که جهان هم ممکن است و هم واجب.

ظاهراً این نظریات ابن‌سینا آسیب‌پذیر و متزلزل است. موضع او در مورد مسائل دوم و سوم قطعی و جزمی و از این رو از نظر گروه مخالف غیر قابل دفاع است. مواضعش نسبت به نخستین و چهارمین مسأله، دوپهلو و فی‌نفسه مستلزم تناقض است. با این همه شایان توجه است که چنانچه تبیینات دوپهلو و فی‌نفسه متناقض ابن‌سینا بدقت و با حسن ظن بررسی شود، موجد طرح مباحث مهمی در فلسفه می‌گردد.

درمورد اینکه عالم هم حادث است و هم قدیم، باید گفت که نظر ابن‌سینا در مورد حدوث، با تصور وی از ممکن‌الوجود و واجب‌الوجود پیوند بسیار نزدیك دارد. به‌نظر او عالم حادث است، دقیقاً به‌لحاظ اینکه هم ممکن است و هم واجب، با این توضیح که فی‌نفسه ممکن است،ولی به‌سبب ربط با واجب‌الوجود واجب می‌گردد. میان این دو هستی کاملاً مختلف ـ یعنی آنچه فی‌ذاته واجب است و آنچه فی‌نفسه ممکن است ولی‌از طریق ارتباط با واجب‌الوجود، واجب می‌شود ـ یك فرایند میانی قراردارد که عموماً حدوث نامیده‌می‌شود. تصور موجودات فی‌ذاته ممکن، مسلماً مبین این تصور روشن است که موجودات مزبور بنا بر قاعدهٔ موجبیت علی الزاماً و جبراً معلول علل متقدمه نیستند و الا ممکن خواندن آنها بی‌معنی می‌بود. موجودات ممکن را نمی‌توان ممکناتی ثابت و مقدر تلقی کرد بلکه آنها را باید دقیقاً به‌مفهومی که جیمز وارد[1] از آن مراد کرده است، لامقید و براستی ممکن تصور کرد که در ذات آنها عنصری از امکان خاص وجود دارد. با اینهمه، شگفت است که ابن‌سینا این موجودات ممکن را موجب به ایجاب علی می‌داند به‌این استدلال که وجود آنها در حقیقت معلول وجود واجب است. به‌نظر او آنها حادثند و طی فرایندی و به‌سببی که مطلقاً واجب بوده‌است بوجود آمده‌اند. باید در نظر داشت که این دو محمول بظاهر متناقض ـ یعنی ممکن و واجب ـ در هر فرایند مقید به زمان و بالاخص در هر فرایند تکامل خلاق به مفهوم برگسونی آن، وجود دارند. در چنین فرایندی پدیده‌هایی به

1. James Ward

ظهور می‌رسند که فی‌نفسه ممکن عام هستند (یعنی ممکن خاص به اصطلاح ابن‌سینا و وارد) و صرفاً فرایند تکاملی آنها را ایجاب کرده است.

مسأله‌ای بسیار حساس اینجا مطرح است. آیا این فرایند حدوث، ذی‌شعور و اختیاری و در نتیجه مستقیم است ـ یعنی دلالت بر ظهور غیرمترقب چیزی از عدم دارد؟ کوتاه سخن آنکه آیا خلقت از عدم، به‌معنای مراد متکلمین و فلاسفهٔ مدرسی، امکان‌پذیر است؟ در مورد جواب ابن‌سینا به‌این مسألهٔ بسیار پیچیده، هیچ‌گونه ابهامی وجود ندارد. شهود فلسفی ابن‌سینا تجسم‌بخش وجود واجب و موجودات فی‌نفسه ممکن از طریق فعل واحد تقسیم‌ناپذیری است که درآن هستی با پیمودن فرایندی تکاملی، به‌طور جبری (نه بر اساس شعور و اختیار) و نیز مستمراً و متوالیاً (نه به‌طور ناگهانی و مستقیم) از طریق مراحل پیاپی بسیار کوچك افاضه یا صدور از وجود متعال واجب، یعنی خدا که علت نخستین بی‌علت است، تحقق می‌یابد.

ازآنجا که حدوث در اینجا به‌معنای افاضهٔ ضروری وجود ممکن از وجود فی‌نفسه واجب است، لذا به‌نظر ابن‌سینا فرایندی است خارج از ظرف زمان به‌این معنی‌که مقولهٔ زمان برآن شمول‌پذیر نیست. از این رو جهان قدیم است. هم خداوند قدیم است هم جهان. بنا بر این، مسألهٔ تقدم زمانی یکی بر دیگری در حوزهٔ الهی فوق فلکی مطرح نیست زیرا در آن مرحله زمان هنوز موجود نبوده‌است. زمان الهی در حقیقت آنست که کل افاضات را به‌عنوان سلسله‌ای ذومراتب از پدیده‌های مشخص در یك آنیت واحد فوق سرمدی در بر

می‌گیرد. به‌عقیدهٔ ابن‌سینا نیز مانند لایب‌نیتس، زمان بعداً به‌بشر به‌عنوان پدیده‌ای مربوط به‌وجوه خارجی رویدادها نمودار می‌شود.

اما به‌هر تقدیر، خدا تقدم منطقی بر جهان دارد. زیرا او سبب و جهت واجب است برای وجود عالم و علت اساسی تطور آن به‌آنچه هست و بوده‌است و خواهد بود. اگرچه جهان بدین ترتیب از حیث ماهیت و مرتبت پایین‌تر قرار می‌گیرد، اما آنگونه که اکنون به‌این صورت متعین هست، وجودش نزد خدا واجب است. طرح این سؤال که آیا عالم دیگری با ماهیتی دیگر ممکن بوده‌است یا خیر، در واقع طرح مسأله با توجه به‌شرایط موجود است و توجیهی برای چنین سؤالی وجود ندارد چه آنکه تصور ما از ممکن ناشی از معرفت ماست به‌آنچه فعلاً هست و وجودش بالفعل بر طرح آن مسأله مقدم است. بدین‌ترتیب، ابن‌سینا نیز با نظری بسیار نزدیك به نظریات پرینگل‌پاتیسون[1] و وایتهد[2] در عصر ما، عقیده دارد که همانطور که خدا یقیناً برای وجود عالم واجب است، عالم نیز گرچه چیزی جز یکی از بی‌نهایت ممکنات نزد خداوند نیست، برای وجود خدا واجب است.

1. Pringle-Pattison
2. A. N. Whitehead

۹

غزالی

ابوحامدبن محمد غزالی (۱۱۱۱-۱۰۵۸م/۵۰۵-۴۵۰ ه) یکی از بزرگترین و اصیل‌ترین متفکران، نه تنها در تاریخ فلسفهٔ اسلامی، بلکه در تاریخ تفکر بشر است. به‌وی «حجت‌اسلام» و «زینت‌ایمان» لقب داده بودند و او را «مجدد»[به‌کسردال اول] و همطراز امامان فرق اربعه می‌شمردند. فلاسفه و محققان در اسلام و سایر مذاهب بسیار بوده‌اند، اما ویژگی غزالی این است که زندگی و آثارش آنقدر به‌یکدیگر مرتبطند که جدا کردن یکی از دیگری دشوار بنظر می‌رسد. به‌نظر مك دونالد، غزالی در فلسفه و کلام همپایهٔ اگوستین است و فلاسفهٔ اسلامی پیرو مکتب ارسطو- بجز فارابی که او نیز صرفاً به‌لحاظ عرفان خود از مشابهتی نسبی با او برخوردار است - در مقایسه با وی، گردآورندگان و حاشیه‌نویسان کم‌مایه‌ای بیش نیستند[1].

شك دستوری دکارت و شکاکیت هیوم و نقد عقل محض کانت و اصالت تجربهٔ روحی برخی از فلاسفهٔ دین در عصر ما، همه قبلاً در نظریات غزالی آمده‌است.

1. MacDonald, op. cit., p. 215.

غزالی و دکارت

غزالی همچون دکارت از همان آغاز دارای طبعی کنجکاو و پویا بود و تمایل شدید به‌کسب حقیقت داشت. او داستان قلق و اضطراب درونی خویش را به‌شرح زیر نقل می‌کند:

عطش کسب دانش از اوایل عمر در جبلت من وجود داشت و همانند طبیعت ثانویه‌ای بود که خداوند در نهاد من قرار داده‌باشد ... بتا پشت سر گذاشتن دورهٔ طفولیت، ریسمانهای تقلید از عادات و رسوم را پاره کردم و خود را از قید اعتقادات اجدادی رهانیدم... تشتت در اعتقادات و ادیان و تعالیم فرق مختلف که باعث جدایی و تفرقهٔ انسانها می‌شود همانند اقیانوسی است که کشتی‌شکستگان در پهنهٔ آن پراکنده‌اند...هر فرقه‌ای بر این باور است که حقیقت و طریق نجات و فلاح منحصراً در ید اوست... از دورهٔ بلوغ بارها و بارها خود را در این اقیانوس پهناور فروبرده‌ام... در تلاش برای جداکردن صحیح از سقیم دراین اعتقادات با تناقضاتی روبرو می‌شدم که مرا دچار شگفتی می‌کرد. سرانجام به‌این نتیجه رسیدم که چنانچه صرفاً کشف حقیقت هدف من باشد، باید در مرحلهٔ اول، مبانی قطعیت و یقین را در مورد هر حقیقتی معلوم نمایم و در مرحلهٔ بعد بررسی این نکته بر من فرض است که آیا آن قطعیت و یقین در بر گیرندهٔ شناخت جامع و مانع از چیزها هست به‌طریقی که جایی از برای

تردید و امکان خطا باقی نگذارد یا خیر[1]؟

غزالی مجموع معرفتی را که تا آن زمان بدست آورده بود بررسی کرد و دریافت که هیچ جزئی از آن از بوتهٔ آزمون پیشنهادی وی سربلند بیرون نمی‌آید. می‌گوید: «نمی‌توان به کشف حقیقت، یقین حاصل کرد مگر در موضوعات ناشی از ادراك حسی و اصول بدیهی و لغزش‌ناپذیر فکر که بینه آنها قرین با خود آنهاست. لذا باید قبل از هر چیز این موازین دوگانه را بر اساسی متقن استوار سازیم».

با همهٔ اینها، او در مورد دلیل بودن ادراك حسی هم تردید کرده‌است و بوضوح (همانگونه که بعدها دکارت متوجه شد) دریافته که ادراکات حسی اغلب ما را فریب می‌دهند. «هیچ چشمی نمی‌تواند حرکت سایه را ببیند، حال آنکه سایه حرکت می‌کند، یا یك سکهٔ یك دیناری می‌تواند ستاره‌ای را از نظر بپوشاند در حالی که هر ستاره جهانی است بزرگتر از زمین[2].»

به‌نظر او داده‌های حاصل از تجربهٔ حسی، می‌تواند به‌کیفیتی

---

۱. این عبارات منقول از ترجمهٔ انگلیسی **المنقذ من الضلال** است با این مشخصات:

The Confessions of Al- Ghazali, transl. Claud Field, London, 1909, pp. 12-14.

این مطلب دقیقاً مطابق نخستین قاعده از قواعد چهارگانهٔ دکارت در **گفتار در روش راه‌بردن عقل** و دومین قاعدهٔ مندرج در کتاب دیگر اوست موسوم به‌**قواعد ادارهٔ عقل**. رجوع شود به:

The Philosophical Works of Descartes, transl. E. S. Haldane and G. R. T. Ross, Cambridge, 1911, Vol. I, pp. 3, 92, 101.

۲. و تنظر الی‌الکوکب فتراه صغیراً فی مقدارالدینار ثم الادلة الهندسیه تدل علی انه اکبر من‌الارض فی‌المقدار. (**المنقذ من الضلال**، ویراستهٔ محمد محمد جابر، ص ۹، چاپ مصر). (مترجم)

تردیدناپذیر بنا بر حکم عقل نقض گردد و محکوم به‌خطا و بطلان باشد. با تزلزل اعتماد به‌علم حاصل از حس، غزالی به‌مداقه در آنچه آنها را اصول بدیهی می‌نامید روی آورد. اما نسبت به‌آنها نیز در تردید شد. همچنین، علی‌رغم احترام زیادی که غزالی برای ریاضیات و منطق صوری قائل است، به‌نظر وی نمی‌توان به‌طور مطلق صدق اصول متعارف ریاضی و منطق را تضمین کرد. آیا عدد ده بزرگتر از عدد سه است؟ آیا چیزی می‌تواند درآن واحد، هم باشد و هم نباشد؟ شاید پاسخی به‌این مسأله نباشد. او می‌دید که حواسش گاهی فریبش می‌دهند، پس چه دلیلی هست که عقل او چنین نکند؟ تردیدش نسبت به ادراکات حسی او را در قبول قطعیت و خطا ناپذیری عقل مردد ساخته‌بود. به حجیت حواس اعتقاد داشت اما بعد حکم عقل متناقض با آن قرارگرفت. غزالی می‌گوید پس از کجا معلوم که حاکم دیگری فوق عقل نباشد که اگر ظاهر شود، حکم به خطای عقل صادر نکند و اگر هنوز چنین داور سومی ظاهر نشده، این به‌آن معنا نیست که چنین داوری وجود ندارد[1].

غزالی نمی‌توانست راهی برای خروج از این شك و تردید بیابد و تجربهٔ او از پدیدهٔ رؤیا، شکش را ژرف‌تر می‌ساخت. می‌گوید: «هنگامی که شما در خواب هستید، رؤیاهای خود را بی‌گفتگو حقیقت می‌پندارید. اما در بیداری آنها را همان رؤیا می‌دانید نه چیز دیگر، یعنی صرفاً افکار بی‌اساس و اوهام. همینطور، چه کسی می‌تواند نسبت

۱. فلعل وراء ادراك‌العقل حاکما آخر، اذا تجلی کذب‌العقل فی‌حکمة کما تجلی حاکم‌العقل فکذب‌الحس فی‌حکمة وعدم تجلی ذلك‌الادراك، لایدل علی استحالته. (همان) (مترجم)

به‌اعتبار تصوراتی که در بیداری از حواس و از عقل استنتاج می‌شود اطمینان دهد؟ با توجه به‌وضعیت ذهنی فعلی شما آن تصورات ممکن است حقیقی بنظر برسد؛ اما آیا ممکن نیست که به‌وضعیت ذهنی دیگری درافتید که همان رابطه‌ای را با وضعیت ذهنی فعلی شما دارا باشد که وضعیت فعلی ذهنی شما با حالت خواب شما داشت؟ با در افتادن درآن حالت جدید ممکن است دریابید که استنتاجات عقلی نیز چیزی جز اوهام صرف نیستند». سپس چنین اظهار عقیده می‌کند که آن حالت می‌تواند همان حالت مرگ باشد و می‌گوید حیات پس از مرگ، گرچه به‌گونه‌ای دیگر است، لکن حقیقی است[۱]. بالاخره او به‌این اعتقاد رسید که آن حالت شاید همان حالتی باشد که صوفیه آن را جذبه می‌نامند یعنی وقتی‌که در خویش فرو می‌روند و از ادراکات حسی خود غائب می‌گردند درآن حالت.به مکاشفاتی ورای حیطهٔ عقل، دست می‌یابند.

سرانجام غزالی، از این حالت تردید کامل و شکاکیت تمام عیار نه به‌واسطهٔ عقل بلکه به‌برکت مکاشفهٔ عرفانی ـ یعنی نوری که خداوند دردل او می‌تاباند ـ نجات می‌یابد. دکارت هم مبنا را بر شك قرار می‌دهد و به‌حواس بی‌عقیده و نسبت به‌کل علومی که کسب کرده بی‌اعتماد می‌شود و تمام القائات سنتی را رد می‌کند و با یافتن

---

۱. این مطلب اشاره به‌حدیث نبوی است که ترجمهٔ آن چنین است: «مردم درخوابند، زمانی که می‌میرند بیدار می‌شوند.» رجوع شود به **کیمیای سعادت**، ترجمهٔ اردو توسط م. عنایت‌الله، لاهور، صفحات ۷۳۸ و ۷۴۰. [**کیمیای سعادت**، تهران، کتابخانهٔ مرکزی، ص ۸۶۸. اصل حدیث که در متن نوشتهٔ غزالی آمده چنین است: الناس نیام، فاذا ماتوا انتبهوا. (مترجم)]

قطعیت در این قضیه که: «می‌اندیشم، پس هستم»، صرفاً بر فکر تکیه می‌نماید. غزالی نیز نه فقط از تمام این مراحل شك گذشت، بلکه فراتر رفت و حتی در خصوص اینکه فکر رکنی برای شناخت حقیقت باشد، تردید کرد. دکارت معتقد بود که عقل قادر است حقیقت نهایی را تبیین کند. لکن غزالی همانند کانت به‌توانایی مطلق عقل نیز بی‌اعتقاد بود و عقیده داشت که عقل ناتوان از حل مسائل مابعدالطبیعی است که خود آنها را مطرح می‌سازد. بدین‌ترتیب غزالی خوشبختانه از افتادن به‌ورطهٔ مغالطه‌های وجودی که عقل گرایانی همچون دکارت درآن گرفتار شدند مصون ماند. بخت با او یار بود و به‌یك پرش خود را از دکارت به‌کانت رسانید و در کتاب خود، تهافت‌الفلاسفه، ثابت کرد که محال است متافیزیك را صرفاً بر عقل بنیان کرد. در این کتاب، همانطور که مك‌دونالد گفته‌است، فلاسفه را به‌زانو درآورد و حربهٔ آنان را علیه خود آنان بکار گرفت (همانطور که اشعری نیز قبلاً چنین کرده‌بود) و ثابت کرد که با مبانی و اسلوب آنان نمی‌توان به‌هیچ یقین و اطمینانی دست یافت[1].

جدال غزالی با فلاسفه

غزالی در کتاب تهافت (طی بیست مشاجره) تقریباً با تمامی نظریات ارسطو و فلوطین و مسلمانان پیرو آنان، نظیر فارابی و ابن‌سینا، به‌معارضه برخاسته‌است. او با زبردستی و استادی جدلی و تحلیلی که نظیرآن را در تاریخ فلسفه کمتر می‌توان یافت، اثبات

1. MacDonald, op. cit, p.229.

می‌کند که بسیاری از نظریات آنان باطل و بی‌اساس است ـ مانند قدم و ابدیت جهان و افاضهٔ عقول و نفوس افلاك سماوی از خداوند و علم این افلاك به‌جزئیات و وجود غرض و مقصدی در حرکت دوری آنها و محدود بودن علم خدا صرفاً به‌کلیات و انکار معجزه به‌دلیل قانون علیت که قدرت ایجاد معلولها را صرفاً به‌علل طبیعی منسوب می دارد و انکار معاد جسمانی در حیات اخروی و نظایر آنها. از این گذشته، غزالی بوضوح نشان می‌دهد که حتی در مواردی که نتیجه گیریهای فلاسفه نادرست نبوده و در واقع کاملاً با معتقدات جزمی مذهبی انطباق داشته‌است، براهین آنان آشفته، نارسا و غیر قطعی بوده‌است، از قبیل دلایلی که مثلاً برای اثبات وجود و وحدت و بساطت و جسم نبودن باری تعالی اقامه کرده‌اند یا براهینی که آورده‌اند برای اثبات اینکه ذات باری آفریدگار و علت مبقیهٔ جهان است و یا اینکه نفس آدمی مجرد و جاوید است و امثال آنها. از میان همهٔ این نظریه‌ها، غزالی بخصوص به‌سه نظریه از نظریات فلاسفه سخت تاخته و آنها را کفر محض نامیده‌است که عبارتست از: ۱. قدم عالم ۲. انکار علم خداوند به‌جزئیات ۳. انکار معاد جسمانی. به‌نظر غزالی، اگرچه بسیاری نظریات دیگر فلاسفه نیز حاکی از بی‌مبالاتی مذهبی و رفض بوده که عمدتاً از تعالیم نادرست ارسطو و دیگران ناشی شده‌است، این سه مورد بخصوص به‌مبانی دین شدیداً خدشه وارد می‌سازد. بنا بر این، اعلام می‌دارد که هیچ‌گونه مصالحه‌ای در این خصوص میان او و فلاسفه امکان‌پذیر نیست.

۱. قدم عالم. فارابی و ابن‌سینا در مقام مسلمانان واقعی موکداً

بر این عقیده بودندکه خداوند، خالق ازلی عالم است. امـــا از سوی دیگر در مقام مشائیان راستین معتقد بودند کـه جهان اگـرچه حـادث است، آغازی ندارد یعنی قدیم است. آنان تمام نبوغ فلسفی خود را بکارگرفتند تا عقیدهٔ دینی دائر بر حدوث عالم را با نظریهٔ ارسطو مبنی بر قدم مادهٔ اولی متوافق سازند و علی‌الظاهر هر برهان قاطعی را کـه سراغ داشتند هم در مورد قدم خداوند و هم در خصوص قدم عالم ارائه دادند. از جمله آنان اصول زیر را مسلم می‌شمردند: الف. هیچ چیـز از عدم بوجود نمی‌آید، به‌عبارت دیگر هر معلولی را علتی است. ب. به‌محض وجود علت، معلول بلافاصله ایجاد می‌شود. ج. علت، چیزی غیر از معلول یعنی خارج از آن است. با پذیرفتن این مفروضات ـ که باید هم پذیرفت ـ دیگر اقامهٔ برهان برای قـدم عـالـم مشکل نیست. به‌نظر آنـان، برای بوجود آمدن عالم علتی لازم است. این علت نمی توانسته یك علت مادی باشد، زیرا بنا به‌فرض هنوز چنین علتی‌نبوده است. اگر این علت، آنطورکه دین می‌گوید، ارادهٔ خـدا بـوده‌است، پس ارادهٔ الهـی می‌بایستی توسط علتی متقدم بر آن بکار افتاده‌باشد. اما علت متقدم، بر حسب فرض سوم که آن را پذیرفتیم، بایستی خارج از ذات خداوند باشد، در حالی کـــه درآن وقت هیچ چیز ورای ذات خداوند موجود نبوده‌است. نتیجةً ما می‌مانیم و یکی از این دو شق: یا هیچ چیزی هرگـز از خدا بوجود نیامده و یا اینکه جهان می‌بایست از ازل موجـود بوده‌بـاشد. شق اول محال است، زیـرا جهان بالعیان مـــوجود است. از ایـن رو ثـابت می‌شود کـه جهان قـدیم است بـه قدمت یك حدوث ازلی یا، به‌عبارت بهتر، فیضانی از خداوند ازلی.

غزالی در مقام رد این براهین فلاسفه، بار دیگر از اول شروع می‌کند و هر سه فرض ایشان را که به‌زعم خودشان بدیهی است و فوقاً فهرست شد، سخت مورد تشکیک قرارمی‌دهد. به‌نظر وی، هیچ کدام از این فرضها ضرورت منطقی ندارد و الزام‌آور نیست. مقصود از ضرورت منطقی چیزی است که تصورش بگونه‌ای دیگر محال باشد، در حالی که محال نیست تصور شود که ارادهٔ خداوند علت نداشته‌باشد و اگر لازم است که علتی داشته‌باشد محال نیست تصور شود که این علت خارج از ذات باری نباشد. ماحصل آنکه محال نیست تصور شود که ارادهٔ خداوند آزاد و خودانگیخته باشد. مگر نه این است که فلاسفه می‌گویند خداوند را بایستی نخستین علت بلاعلت دانست؟ وانگهی، چه ضرورتی دارد که معلول ارادهٔ خدا بلافاصله حاصل گردد؟ می‌توان تصور کرد که معلول ارادهٔ خدا با «تأخیر»، یعنی پس از چندی، پدید آید. غزالی نیز همانند سنت اگوستین، هم به‌امکان قدم ارادهٔ خداوند معتقد است و هم به‌حدوث و زمانی بودن عالم به‌عنوان چیزی که ارادهٔ ایزدی به‌آن تعلق می‌گیرد. می‌توان تصور کرد که خداوند ازلاً اراده کرده‌باشد که فارابی و ابن‌سینا در چنین و چنان زمانی متولد گردند، یا اینکه تولد یکی قبل از دیگری باشد. همچنین می‌توان تصور کرد که خداوند ازلاً اراده کرده‌باشد که جهان در دورهٔ خاصی از زمان بوجود آید. بنا بر این، در تصدیق عقیدهٔ متشرعین مبنی بر اینکه عالم در زمان حادث شده، یعنی قدیم نیست، لزوماً هیچ گونه تخطی از موازین منطقی وجود ندارد. اما عقیدهٔ فلاسفه مبنی بر اینکه عالم اگر چه

حادث است لکن قدیم است، منطقاً ممتنع است چه آنکه تصور حدوث ازلی، تصوری فی‌نفسه متناقض است. آیا معنا دارد از حادثی سخن گفت که از ازل وجود داشته‌است؟

مباحثهٔ دیگر بین فلاسفه و غزالی که در اینجا باید به‌آن اشاره کرد مربوط می‌شود به‌تمایزی اساسی که فلاسفه در خصوص امکان و امتناع و وجوب به‌آن قائل بوده‌اند و دربرگیرندهٔ کل مقولات تفکر و هستی است. فلاسفه عقیده داشتند که عالم قبل از حدوث جهان می بایستی یا ممکن یا ممتنع و یا واجب بوده‌باشد. جهان ممتنع نمی توانسته‌باشد، زیرا آنچه وجودش ممتنع است هرگز بوجود نمی‌آید و حال آنکه جهان واقعاً وجود دارد.همچنین عالم واجب نمی‌توانسته باشد زیرا چیزی که وجودش واجب است تصور عدم آن محال است و در مورد این جهان این قضیه مصداق ندارد.تنها شقی که باقی می‌ماند آنست که عالم باید همواره قبل از حدوث ممکن می‌بوده‌باشد زیرا در غیر این صورت نمی‌توانست هرگز بوجود آمده‌باشد. اما امکان، یك مفهوم حملی یا صفت است که مستلزم فرض قبلی چیزی است، یعنی جوهری به‌مفهوم ارسطویی که در روند فعلیت یافتن باشد. مسلماً نمی‌توان گفت که امکان قائم به‌خود است یا قائم بر هیچ، و همچنین بی‌معناست که گفته‌شود امکان قائم به‌خداست. بنا بر این، چیزی جز هیولی باقی نمی‌ماند که «محل[1]» برای امکان قرار بگیرد و پذیرای آن باشد. اما این هیولی را نمی‌توان حادث نامید، چرا که لازم می‌آید امکان وجودش سابق بر وجودش باشد و در این صورت

1. substratum

امکان مـی‌بایست در امکان وجود یافته‌باشد کـه غیرمعقول است، یا اینکه می‌بایست در مادهٔ دیگری کـه حادث نیست موجود شده‌باشد که در این صورت بایستی قبول کرد که مادهٔ ازلی است.

غزالی به‌هیچ وجه به‌دام ایـن گـونه جدلهای آکنده به‌لفاظی و سفسطهٔ فلاسفـه نمـی‌افتـد و همانند کانت خاطرنشان مـی‌سـازد کـه امکان نیز مثل امتناع صرفاً مفهومی ذهنی است که مستلزم هیچ گونه مصداق واقعی نیست. اگر امکان به«محلی» نیاز داشته‌باشد که بـدان قائم گردد در مورد امتناع نیز باید چنین باشد، امـا محـال است کـه امـتناع مصداق عینی داشته‌باشد. ممکن است گفته‌شود کـه در مورد امکان، قضیهٔ اندکی تفاوت می‌کند، زیرا می‌توان برای امکان «محل» یا «موضوعی» تصور یا فرض کرد و امکان را بـه‌آن نسبت داد بـدون اینکه از موازین منطق تخطی شده‌باشد. اما غزالی خاطرنشان می‌سازد که میان فرض ذهنی «محل» و وجود واقعی آن، شکافی پهناور قـرار دارد کـه با هیچ جهش فلسفی، هر قدر هم پر تـوان، نمی‌توان آن را پشت سر گـذارد. بـه‌اصطلاح امروزی، هر کس بخواهد از این قضیه کـه «حـوری دریـایـی افسانه‌ای شنا می‌کند» وجود واقعی حوری را استنتاج کند، مرتکب مغالطهٔ بارز وجودی شده‌است.

این حقیقت که غزالی اگـر چه عین الفاظ کانت را بکار نبرده، آگـاه به‌مغالطهٔ وجودی بوده‌است، از ایرادات او به‌نظریهٔ پر طمطراق فلاسفه در بارهٔ افاضه یا صدور مشهود است. باید بخاطـر داشت کـه به‌موجب این نظریه اگرچه از واحد تنها واحد صادر یا فائض می‌شود، لـکن سه چیز می‌تواند از سه نـوع علم کـه عقل اول دارا بـوده‌است

افاضه گردد، یعنی از هر کدام یکی. از این جهت که عقل اول علم به خدا دارد، عقل دوم از او افاضه می‌شود و از این حیث که علم به‌ذات خویش دارد، نفس فلك اعلی از او افاضه می‌گردد و بالاخره از این حیث که به‌خود به‌عنوان تنها موجود ممکن علم دارد جسم آن فلك از او ناشی می‌شود[۱]. از جمله حملات سخت غزالی علیه این نظریه یکی این است که او بحق می‌پرسد با کدام جادوی فلوطینی می‌توان این سه نوع موجود واقعی را از این سه نوع علم با تردستی بیرون کشید؟ علاوه بر همهٔ اینها، چگونه عقل، یعنی داننده و عالم، صرفاً از علم بیرون می‌جهد؟ پس به‌گفتهٔ او، جای شگفتی نیست که چنانچه کسی ادعا کند که این نوع چیزها را در خواب دیده‌است، به‌این نتیجه برسیم که از نوعی بیماری در رنج است[۲].

فلاسفه از برای عقل اول ـ و به‌همان ترتیب برای تمامی عقول بعدی همانطور که فوقاً گفته‌شد ـ سه نوع علم قائل هستند ولی علم خدا را صرفاً به‌ذات متعال خود او محدود می‌سازند. این عقیده به پیروی از توصیف ارسطو از خداوند به‌عنوان عقلی که ذات خویش را تعقل می‌کند جعل شده، چه آنکه ارسطو می‌گوید «پس باید چنین باشد که عقل تعقل می‌کند و تعقل آن، تعقل کردن تعقل است[۳].» غزالی می‌گوید این نظریه بسیار عجیب است زیرا به‌موجب آن، معلول، علم به‌علت خود دارد، حال آنکه علت نسبت به‌معلول خود جاهل باقی می‌ماند. شکافتن بیشتر این مطلب ما را از جدال حساس

۱. رجوع کنید به‌فصل هشتم.

۲. **تهافت الفلاسفه** (برگردان کمالی، ص ۷۷).

۳. ارسطو، **ما بعدالطبیعه**، ۱۰۷۲ b۲۰. **دربارهٔ نفس**، ۴۲۴ b۱۸.

دیگری بین غزالی و فلاسفه آگاه می‌سازد، یعنی جدال در خصوص گستره و نحوهٔ علم خداوند. قبل از ورود به‌این مبحث، مهمترین نکته‌ای که بایستی متذکر شویم این است که اگرچه غزالی عقیدهٔ متشرعه را مبنی بر اینکه خداوند عالم را از عدم محض در لحظه‌ای خاص از زمان آفریده‌است، قویاً تصدیق می کند، مع‌هذا تأکید دارد بر اینکه ما آدمیان را نرسیده‌است که حتی به‌کوچکترین ادراکی در خصوص نحوهٔ فعل خلاق خداوند نائل گردیم. ادراک یا تبیین ماهیت فعل خلاق خدا به‌همان اندازه محال است که بخواهیم از کالبد خود به‌درآییم و از بیرون به خویشتن بنگریم، چرا که ما و تمام ادراکات و تبیینات ما به‌مفهومی بسیار عمیق در نهایت چیزی جز مخلوق همان فعل نیست. هر تبیین فلسفی ناگزیر حد یقفی دارد و نظریهٔ creatio ex nihilo [خلقت از هیچ یا عدم] نیز یکی از آن حدود است.

۲. علم خدا به‌جزئیات. ظاهراً چنین می‌نماید که ادعای غزالی مبنی بر اینکه فلاسفه قائل به‌علم خدا به‌جزئیات نیستند و علم او را به کلیات یا امور کلی حصر کرده‌اند، موجه نیست. حتی بعضی به دلایل بظاهر قوی گمان برده‌اند که غزالی به‌سبب درک نارسا، برداشت صحیحی از موضع حقیقی فلاسفه در مورد علم خداوند نداشته‌است. مثلاً ابن‌سینا به‌هیچ وجه انکار نکرده‌است که علم خداوند محیط بر شناخت تمامی جزئیات نیز هست. بالعکس، وی در اثر عمدهٔ فلسفی خود شفا (الهیات، مقاله ۸، فصل ۶) اظهار داشته که «هیچ چیز حتی ذره‌ای خاشاک، چه در آسمانها چه در زمین، از

علم خداوند مخفی نیست[۱]». این بیان در واقع منطبق است با آیه‌ای از قرآن (سوره ۱۰، آیه ۶۱ و سوره ۳۴، آیه ۳). ولی او تأکید می‌کند که علم خدا به‌جزئیات، علم جزئی نیست بلکه کلی است، یعنی حسی نیست بلکه عقلانی و ادراکی است و به‌شناخت ما از جزئیات شباهت ندارد، بلکه همانند شناخت ما از کلیات است، یعنی کلیت اشیاء و الگو و همسانی امور و قوانین حاکم بر آنها. مثلاً، منجم می‌تواند دقیقاً وضع فلان سیاره را بداند، اما نه با نگاه کردن به‌آن، بلکه با استفاده از یك سلسله فرمولهای ریاضی معین. لذا وجه تمایزی حقیقی در اینجا وجود دارد که شایان توجه است و آن عبارت است از تمایز میان کیفیت یا ویژگی علم خداوند و موضوع یا متعلق آن علم. به‌نظر فلاسفه، علم خداوند علم کلی است در حالی که موضوع علم وی می‌تواند کلی باشد یا جزئی. گمان می‌رود که غزالی در انتقاد از فلاسفه، از این تمایز قدری غفلت کرده‌باشد.

علت تأکید فلاسفه بر اینکه علم خداوند به‌جزئیات علم عقلی یا کلی است نه علم حسی، این است که علم حسی مستلزم تغییر است و نه فقط در ادراك حسی، بلکه همچنین در مدرك یا عامل حس، در حالی که خداوند ورای هر تغییر است، یعنی مطلقاً ورای تمایزات ناشی از هست و بود و خواهد بود، می‌باشد. این تصور که خدا محصور در مقولهٔ توالی زمانی است مغایر کمال و تجرد محض و حتی

---

۱. اصل عبارت شیخ‌الرئیس چنین است: «بل واجب‌الوجود انما یعقل کل شیء علی‌نحو کلی، و مع‌ذلك فلایعزب عنه شیء شخصی، و لایعزب عنه مثقال ذرة فی‌السموات و لا فی‌الارض.» (**الهیات شفا**، المقالة الثامنه، الفصل السادس، ص ۳۵۹، چاپ مصر). (مترجم)

وحدت خداوند است. فلاسفهٔ اسلامی به‌سبب ایمانشان به‌اسلام، در مواردی که توحید ذات باری مطرح بوده به‌هیچ وجه کوچکترین مساهله‌ای روا نمی‌داشته‌اند. در جنب سایر چیزها، همین شور و عشق به‌یکتاپرستی اسلامی ایشان را بر آن می‌داشت تا در این تصور ارسطو از خدا انباز شوند که خدا عقل است و ذات خود را تعقل می‌کند. در عین حال فلاسفه مؤکداً اضافه می‌کردند که تعقل یا علم خدا به ذاتش بالضروره شامل علم به‌کل چیزهای عالم است، حتی به‌ذرات غبار در هوا یا کوچکترین برگ درخت، چه آنکه خداوند منبع نهایی و سبب همهٔ چیزهاست. چنین چکیدهٔ نظریهٔ حقیقی فلاسفه در مورد علم خدا نسبت به‌جزئیات علی‌الظاهر کاملاً با تعالیم قرآن نیز هماهنگی دارد. ولی اگر چنین باشد، جای شگفتی است که غزالی به فلاسفه نسبت کفر می‌دهد و ممکن است این امر ناشی از سوء تعبیر غزالی از نظریات آنان باشد. البته احتمال اندکی سوء تعبیر وجود دارد، لکن انتقاد او از آنان نه تنها بیجا نیست بلکه درست به‌هدف می‌نشیند و به‌ژرفای مطلب می‌رسد.

شایان توجه است که اساس انتقاد غزالی بر محور زمان از حیث ارتباط با وجدانیات دینی دور می‌زند. به‌نظر فلاسفه، خدا نه تنها به‌هر رویداد در زمان وقوع آگاه است، بلکهٔ از ازل به‌آن علم داشته است. او هر فرد آدمی را نه فقط در این زمان و مکان خاص می شناسد، بلکه کلاً و از ازل می‌شناخته‌است. مثلاً زید را نه تنها در جزئیتش می‌شناسد، بلکه به‌علم مطلق و ازلی به‌وجه کلی نیز می دانسته‌است که زید با این اوصاف و صفات در این اوضاع و احوال

ممکن است مؤمنی متقی باشد یا کافری گناهکار. خدا پیامبران را نیز به‌همین وجه کلی می‌شناسد و از ازل نسبت به‌رسالت محمد (ص) علم داشته‌است، نه اینکه در زمان وقوع به‌عنوان رویدادی خاص به‌آن علم پیدا کرده‌باشد.

این امر شکافی ژرف و پرناشدنی میان خدا و انسان بوجود می آورد ـ به‌عبارت دقیق‌تر، شکافی میان ازلیت خداوند و زمانی بودن انسان. ذات‌باری، متعال و لایتغیر و سرمدی است، حال آنکه هستی بشر دائماً دستخوش تغییر و گذر و تزلزل و بی‌ثباتی است. تمام تجربیات ما وابسته به‌زمان است، و حال آنکه به‌نظر فلاسفه زمان در مورد ذات خداوند به‌هیچ وجه مصداق ندارد. ولی اگر چنین است ما انسانها را با خدای متعال چه نسبت است؟ و اگر جوهر و روح دین عبارت از همین نسبت نیست، پس چیست؟ پس ندبه‌ها و استغاثه‌های مذهبی و حمد و ادعیه ما دیگر چه مفهومی می‌تواند داشته‌باشد چنانچه خداوند در ازلیت متعالی ورای جهان مادی قرارداشته و ستایشها و نیایشهای ما که در زمان صورت می‌گیرد در او بی‌تأثیر باشد؟ این برداشت آنچنان تصویری حرمان برانگیز و خشك از ذات باری مجسم می‌سازد که ما را می‌رسد فغان و فریاد یأس برآریم که آخر از او بر ما چه سود؟ بدین ترتیب هر اتصال و ارتباط مذهبی با خدا فاقد معنی می‌شود. چنین است غایت غم‌انگیز نظریهٔ فلاسفه در مورد علم باری که در واقع پی و اصل مذهب را قطع کرده بالکل آن را از گرمی و حیات بری می‌سازد. پس عجبی نیست که غزالی آنان را در این خصوص متهم به‌کفر کرده‌باشد.

بعلاوه علم ازلی خدا نسبت به‌کلیهٔ حوادث جزئی (به‌گونه‌ای که هست و بوده و خواهدبود) در یك تجلی واحد، به‌معنی آنست که این وقایع در گسترهٔ زمان همچون دانه‌های تسبیح به‌رشته درآمده است. بدین ترتیب در مرآت علم خداوندی، تمامی وقایع، از جمله حوادث آتیه، دقیقاً مانند حوادث پیاپی گذشته که در تاریخ ضبط شده، در قالبی از توالی ثابت و لایتغیر بدون هیچ‌گونه تأثیر از سوی آن وقایع، منعکس است. این امر بوضوح به‌نظام مطلقاً جبری و بسته‌ای از هستی ختم می‌شود که درآن هیچ امکانی برای اعمال ارادهٔ آزاد و عمل خلاق حتی برای خدا باقی نمی‌ماند. در این نظام مسلماً حتی محلی برای وقوع معجزه نیز وجود ندارد. در جهان مطمح نظر فیلسوفان، گذشته با حال و حال با آینده از طریق رابطه‌ای ضروری آنچنان به‌هم می‌پیوندند که نسبت علت و معلول میانشان برقرار می شود، به‌نحوی که غیرممکن است معلولی بدون علت خاص خود بوجود بیاید و بین علت و معلول تناظر یك به‌یك پدید می‌آید. فلاسفه در حقیقت تأکید داشته‌اند که نقض یا گریز از قانون لایتغیر علیت که فراگیر نظام تمامی چیزهاست، یك امتناع منطقی است. این جهان‌بینی بظاهر عقل‌گرایانه و جبری فلاسفه، با جهان‌بینی متکلمان متشرع اسلامی که به‌اختیار و کسب قائل بودند و بخصوص بر قدرت و حکمت خداوند تأکید می‌گذاردند و احتمال وقوع معجزه را می پذیرفتند، آشکارا منافات داشت. به‌نظر غزالی، فلاسفه از درك این مطلب عاجز بوده‌اند، زیرا در اثر پیروی از فلسفهٔ یونان قدرت بینایی را از دست داده‌بودند و در نتیجه آنچنان بی‌پروا شده‌بودند که حتی

معاد جسمانی را انکار می‌کردند.

۳. معاد جسمانی. از جدال میان غزالی و فلاسفه دربارهٔ امکان معاد جسمانی نمی‌توان بآسانی گذشت، گرچه دبور به‌این عنوان که آن مناقشه صرفاً جنبهٔ کلامی داشته، توجه چندانی به‌آن معطوف نداشته است. راست است که آن جدال ظاهراً جنبهٔ کلامی داشته، لکن اساساً حاکی از دو جهان‌بینی متفاوت بوده که در یکی فلاسفه تعقل و جبر را اصل قرار داده‌اند و در دیگری غزالی اختیار و کسب را اصیل می شمرده‌است.

فلاسفه به‌تجرد و وحدت و بقای نفس آدمی اعتقاد راسخ داشتند و برهانهای عدیدهٔ عقلی در تأیید آن اقامه کرده‌بودند. غزالی ده برهان از این براهین را در تهافت نقل کرده، صرفاً به‌این منظور که، مانند کانت، عقیم بودن چنین برهانهای عقلی را نمایان سازد[۱]. با این حال فلاسفه بوضوح در معاد جسمانی در آخرت تردید می‌کردند و این امر مستلزم آن بود که نه تنها حشر ابدان، بلکه لذت و الم جسمانی و وجود مادی بهشت و دوزخ را منکر شوند. آنان تأکید داشتند که حیات اخروی صرفاً روحانی است و بهشت و جهنم کیفیات نفسانی است و حیز مکانی ندارد. البته آنان قبول داشتند که بسیاری از عبارات قرآن از حیات اخروی به‌مفهوم مادی سخن می‌گوید، لکن هرگونه اعتقاد قشری را در این زمینه رد می‌کردند و خود را محصور و مقید به‌معانی لفظی و ظاهری کتاب آسمانی نمی‌دانستند. به‌نظر آنان لسان این عبارات، رمزی و مجازی است و تشبیهات

---

۱. تهافت الفلاسفه (ترجمهٔ کمالی، ص‌ص ۲۲۰-۱۹۷).

بینی که در آنها بکار رفته صرفاً برای جلب مردم معمولی است که قادر به‌ادراك همهٔ چیزها نیستند و بر فیلسوفان است که در جستجوی معانی ژرفتر و خالص‌تر کتاب آسمانی باشند.

به‌نظر غزالی، تمام اینها خدعه و تزویر فلاسفه است. آنان عملاً به آیاتی از قرآن تمسك جسته‌اند که مفید به‌این منظورشان باشد تا بتوانند تعبیرات خود را بر آن آیات بنیان نهند. انکار آنان نسبت به معاد جسمانی ریشه در تقسیم دو گانهٔ فلوطینی نفس و جسم دارد، چه آنکه، بر طبق فلسفهٔ فلوطین، بدن صرفاً عایق و مانعی در مسیر حرکت نفس در کسب کمال می‌باشد. جایگاه و مقصد نفس آدمی عالم معقولات و حقایق ربوبی است و روح، آرزو و اشتیاق نیل به‌آن را دارد و در مجردات و کلیات فلسفی گوشه‌ای از آن را مشاهده می‌کند. بدن مقبرهٔ نفس و محبس اوست و خلاصی از آن هنگام مرگ در واقع نخستین رستاخیز نفس است (سورهٔ ۲۶، آیهٔ ۷). پس هر کس باید به عوض آنکه چشم براه باشد که در حیات بعدی، نفس و جسم وی به یکدیگر ملحق گردند، نفس خویش را از آلودگیهای جسمی در این دنیا تزکیه نماید. فلاسفه جهت نشان دادن اعتبار موضع خود، به آیات قرآنی و سنت رسول‌الله (ص) استناد می‌کردند. مگر قرآن با اعلام اینکه «حیات اخروی از حیث تفوق و درجه بسی عالی است[۱]» در واقع کیفیت مطلقاً روحانی و معنوی معاد را تأیید نکرده‌است؟ (سورهٔ ۱۷، آیهٔ ۲۱). آیا پیامبر اسلام در توصیف چیزها در عدن

---

۱. اشاره به‌آیه «... للاخرة اکبر درجات و اکبر تفضیلا» از سورهٔ مبارکهٔ الاسراء آیهٔ ۲۱ می‌باشد. (مترجم)

نگفته‌است که «آنها را نه چشمی تا کنون دیده و نه گوشی چیزی در خصوص آنها شنیده‌است و نه حتی نیروی ادراك بشر می‌تواند آنها را تصور نماید»؟ (بخاری ۵۹/۸). مگر نه این است که آیهٔ دیگری از قرآن با این بیان که: «هیچ نفسی آگاه نیست که نهان در پس پرده چه چیزی برای نفوس [منظور اهل بهشت است] تدارك دیده شده»، در واقع همین مطلب را مورد تأیید قرار داده‌است؟ (سورهٔ ۳۲، آیهٔ ۱۷). علاوه بر این دلایل ثبوتی مأخوذ از کلام، به عقیدهٔ فلاسفه دلایل سلبی حتی محکمتری بر پایهٔ عقل و تجربه در رد امکان معاد جسمانی وجود دارد، مانند اینکه جسم انسان در قبر تبدیل به گرد و غبار یا غذای کرمها و پرندگان می‌شود و سپس به صورت خون یا بخار به طور تجزیه‌ناپذیر با اشیاء عالم ترکیب می‌شود. پس آیا اعادهٔ این جسم به‌این معنی که تمام اجزای اصلی آن دیگر بار به‌هم بپیوندند، شدنی است؟ به‌نظر فلاسفه چیزی که مرده است هرگز بعینه هویت خود را باز نخواهد یافت. براهین مشابه و قوی و ظریف نیز از سوی فلاسفه ارائه گردیده‌است، لکن به‌نظر غزالی، هر اندازه هم که آن براهین محکم باشند، در اثبات عدم امکان معاد جسمانی با توفیق قرین نیستند و در نهایت فقط بر استبعاد معاد جسمانی دلالت دارند که کاملاً مطلب دیگری است.

به تشخیص غزالی، اشکال واقعی حکما، تمسك آنان به‌یك جهان‌بینی کاملاً جبری است و این موجب شده تا از هر چیز تبیینی موافق اصول طبیعت یا به‌عبارت دقیقتر تبیینی تحت عناوین علت و معلول عرضه دارند و هرگز به‌امکان وقوع خرق عادات یا امور فوق

طبیعت قائل نشوند. این امر غزالی را به‌تحلیلی حاد و انتقادی از اندیشهٔ فلاسفه در خصوص علیت رهنمون گردید که، چنانکه خواهیم دید، بطرزی شگفت‌انگیز به‌نظریه‌های هیوم و میل در این باره شباهت دارد.

گرچه اعتقاد فلاسفه به علیت، در نظریهٔ صدور یا افاضه ریشه دارد، به دو جنبهٔ مهم آن نیز بایستی خصوصاً اشاره کرد:

۱. رابطهٔ علت و معلول رابطه‌ای ضروری و واجب است، یعنی هر جا که علتی هست لزوماً معلولی نیز وجود دارد و بالعکس.

۲. رابطهٔ علت و معلول رابطهٔ یك به‌یك است، یعنی یك علت برای یك معلول و بالعکس.

غزالی این هر دو نظریه را بشدت رد می‌کند. در مورد اولی، اظهار می‌دارد که هیچگونه ضرورت الزامی بین علت و معلول وجود ندارد[1]. مثلاً در نظر بگیرید آتش و احتراق یا نوشیدن و رفع تشنگی یا خوردن و سیرشدن را. در هیچیك از این موارد بنا بر مفاهیم منطقی اتحاد، استلزام، انفصال و تقابل، هیچگونه رابطهٔ ضروری دیده‌نمی‌شود. ذهن ملزم نیست که به‌ضرورت سرپیچی‌ناپذیر از تصدیق به‌یکی، ناگزیر به‌تصدیق دیگری باشد، یا با رد یکی ناچار به‌رد دیگری گردد. وجود یکی مشروط به‌وجود دیگری نیست. می‌توان تصورکرد که آتش موجود باشد ولی نسوزاند یا آب باشد و عطش را فرو ننشاند. این فرضها متضمن هیچ نوع تناقضی نیست.

دلیل این امر چندان دور از ذهن نیست. آتش و احتراق یا

۱. همان کتاب، ص ۱۸۵.

نوشیدن و اطفای عطش، از پدیده‌های طبیعت است و حسب اذعان خود فلاسفه، طبیعت در حیطهٔ ضرورت و الزام قرار ندارد بلکه در حوزهٔ امکان است، یعنی ممکن است امری وجود داشته‌باشد یا ممکن است وجود نداشته‌باشد. هیچ دو رویدادی در طبیعت نیست که به‌عنوان علت و معلول تلقی شود و ممکن‌الوجود نباشد. ذاتاً ممکن است هیچ‌گونه رابطهٔ ضروری میان آنها وجود نداشته‌باشد. از این رو، رابطهٔ علی رابطه‌ای طبیعی، یعنی رابطه‌ای امکانی است نه رابطه‌ای منطقاً ضروری. روابط منطقی متعلق به‌حوزهٔ فکر است نه مربوط به حوزهٔ طبیعت. بدیهی است که همواره ظاهری از ضرورت در رابطهٔ میان علت و معلول به‌چشم می‌خورد، زیرا آن رابطه به سبب اقتران یا تداعی ذهنی دو تصور علت و معلول از حوزهٔ طبیعت به حوزهٔ فکر منتقل می‌شود. بدین ترتیب دو رویداد متوالی که فی نفسه هر یك از دیگری در طبیعت مستقل است، صرفاً به‌لحاظ مشاهدات مکرر در ذهن ما با هم اقتران پیدا می‌کنند. بنا بر این هرگونه ضرورتی که در رابطهٔ علی تصور شود ضرورتی کاذب است زیرا چنین ضرورتی یك ضرورت روانی است نه ضرورتی منطقی.

پس‌مسلم است که هیچ‌گونه رابطهٔ ذاتی میان علت و معلول بر قرار نیست و چنان رابطه‌ای را صرفاً ذهن ما ساخته‌است، به‌این توضیح که وقوع معلول همواره همزمان یا بلافاصله بعد از علت مشاهده می‌شود، لکن هرگز مشاهده نشده‌است که معلول به‌سبب علت به‌ظهور برسد. علت یا مقارن با معلول بوقوع می‌پیوندد یا مقدم بر آن، ولی هرگز موجد آن نیست. انتساب اراده و عاملیت به‌علل ـ

اعم از موجودات طبیعی و افلاك سماوی و سیارات ـ امکان‌پذیر نیست، زیرا همهٔ آنها یکسره موجودات فاقد حرکت و بیجان هستند و تنها ارادهٔ موجود در کل آسمانها و بسیط زمین همانا ارادهٔ خداوند قادر و ناظر متعال است و صرفاً زمانی که او اراده کند یا در واقع فقط از طریق ارادهٔ اوست که افلاك سماوی در مدار خود به‌حرکت در می‌آیند و رویدادها تحت الگویی منظم و یکدست شکلی علی به‌خود می‌گیرند و چنین است که آتش می‌سوزاند، خورشید می‌درخشد، آب رفع عطش می‌کند و جز اینها و همچنین هیچ ذره‌ای در هوا و هیچ برگی بر درخت و هیچ بالهٔ ماهی در اعماق دریا به‌حرکت در نمی آید مگر آنکه خداوند اراده کرده‌باشد. چه خوب بود که فلاسفه این موضوع را درك می‌کردند!

بعلاوه، رابطهٔ میان علت و معلول بر خلاف آنچه فلاسفه تحت تأثیر نظریهٔ فلوطینی فیضان یا صدور گمان کرده‌اند، از دو نظر رابطه‌ای یك به یك نیست. بدیهی است علت هر پدیده‌ای واحد نبوده بلکه مرکب از تعداد نامحدودی عوامل دخیله است، که بعضی مثبت و بعضی منفی می‌باشند و لذا علم به هر دو دستهٔ عوامل جهت ادراك طرز عمل علت ضروری است. حتی پدیده‌ای ظاهراً ساده، مانند رؤیت يك شيء، امری است پیچیده، چه بستگی دارد به‌باصرهٔ ما، نور، عدم غبار یا دود در هوا، فاصله و جهت شيء نسبت به ما و اندازه و رنگ و شکل آن و نبودن مانعی بین ما و شيء و غیره. مهمتر آنکه هیچ معلولی نتیجهٔ علت واحدی نیست بلکه نتیجهٔ علل متعدد است. همان معلول ممکن است هر بار از تأثیر علتی دیگر حاصل شود و تعداد این

علل لازم نیست محدود به‌عللی باشدکه ما مشاهده می‌کنیم، چه آنکه میدان مشاهدهٔ ما تنگ و محدود است.

به‌نظر تمام آنان که صلاحیت اظهارنظر دارند، تحلیل غزالی بشرحی که گذشت، یکی از بدیع‌ترین خدمتها به‌غنای تاریخ تفکر بشر بوده‌است. البته قصد او از این تحلیل‌آشکارا اثبات امکان وقوع خرق عادات و معجزات بوده‌است، از جمله امکان معاد جسمانی در آن دنیا، لکن توجه ما را به‌بعضی حقایق مهم نیز جلب می‌کند. یکی اینکه علت و معلول متعلق به‌قلمرو طبیعت، یعنی قلمرو امکان است، نه ضرورت یا امتناع. رابطهٔ بین علت و معلول، رابطهٔ تلازم و تضمن منطقی نیست تا با نفی یکی، نفی دیگری لازم آید. علتها فی نفسه ذواتی هستند ساکن و جامد که نمی‌توانند به‌ارادهٔ خود معلول ایجاد کنند بلکه صرفاً به‌واسطهٔ ارادهٔ الله که در حقیقت یگانه ارادهٔ عامل در تمامی عالم است، عمل می‌کنند. علت پدیده‌ای بسیار پیچیده است، نه فقط به‌دلیل تکثر اجزای دخیل در آن، بلکه عمدةً به لحاظ تعدد علل. به‌این جهت، نفی معلول با نفی یك علت به‌تنهایی، منطقاً محال است و متوقف بر نفی جمیع علتهای ممکن گوناگون است. اما این امکان در واقع و تا آنجا که به‌موجودات انسانی مربوط می‌شود، امر محالی است، زیرا حتی برای نوابغ جامع‌العلوم، مثل ابن‌سینا و ارسطو، نیز ممکن نیست که آگاهی کامل و جامع بر جمیع عللی که در جهان برای یك معلول موجود است دارا باشند، تا چه رسد آگاهی بر عللی که به‌سبب ارادهٔ مطلقهٔ الهی ممکن می‌گردند. به‌نظر غزالی، ارادهٔ خداوند محدود به‌هیچ اراده یا قانون خارجی نمی‌باشد مگر اصل

امتناع تناقض که او خود خویشتن را مقید به آن کرده‌است. از این رو، او قادر به‌ایجاد هر امکان منطقی است ولو عجیب‌تر و اسرار آمیزتر از معاد جسمانی در روز قیامت. هیچ چیز برای خدا محال نیست مگر آنچه از نظر منطقی ممتنع است. از این رو، تمام دلیلهای باصطلاح عقلی حکما علیه معاد جسمانی که حد اکثر، استبعاد آن را نشان می‌دهد و از اثبات امتناع منطقی آن قاصر است، بوضوح با استناد به‌لسان قرآن به‌شرح زیر رد شده‌است: «و آنان می‌گویند، هنگامی که ما استخوانهای پوسیده و پراکنده شدیم آیا آن وقت دو مرتبه در خلقتی تازه بپا خواهیم خاست؟ بگو چنین خواهد شد، چه آهن و چه هر مخلوقی دیگر که در نظر شما از آن هم سخت‌تر باشد (که حیات‌پذیر باشد). اما آنها می‌گویند چه کسی ما را به حیات باز می‌گرداند؟ بگو همان کسی که روز نخست شما را آفرید[1].» و در جایی دیگر چنین آمده‌است: «چگونه هنگامی که ما استخوانهای پوسیده و پراکنده شدیم واقعاً بار دیگر آفرینش تازه‌ای خواهیم‌یافت؟ آیا آنان نمی‌بینند خدایی که آسمانها و زمین را آفرید قادر است مثل آنها را نیز بیافرینند؟» (سورهٔ ۱۷، آیه‌های ۹۸ و ۹۹).

آیات زیادی نظیر این در قرآن وجود دارد که قویاً امکان معاد جسمانی را تأیید می‌کند. این آیات ضمن تبیین مطالبی دیگر، توجه ما را به‌دو حقیقت جلب می‌نماید: اول حادث بودن ما در این عالم و دوم حادث بودن آسمانها و زمین. نخستین حقیقت به‌نظر غزالی آنقدر عجیب و اسرارآمیز است که هیچ فیلسوفی، هر قدر هم که تیزبین و

۱. سورةالاسراء، آیه‌های ۴۹ تا ۵۱ و قالوا اذا کنا عظاماً و رفاتاً ... (مترجم)

موشکاف باشد، به‌صرف نظاره کردن بر تخمك بارور آدمی نمی تواند بر مبنای کل دانش و احاطهٔ خود بر منطق علت و معلول، فرد کامل بشر را که از گوشت و اعصاب و استخوانها و عضلات و غضروفها و چربی... تشکیل شده و دارای چشمانی است که از هفت لایهٔ مختلف ساخته شده و زبان و دندانهایی که با وجود قرار داشتن در مجاورت هم از حیث نرمی و سختی آنقدر با هم متفاوت هستند، تبیین نماید[1]. اگر خلقت بدن ما در این جهان این چنین با ادراك فلسفی درنیافتنی است، پس ادراك را چه رسد که معاد جسمانی روز قیامت را مورد تردید قرار دهد؟ همین طور، اتحاد مجدد روح با بدن جدید از اتحاد آن با بدن اولیه در این جهان عجیب‌تر نخواهد بود. در واقع پیوستگی میان روح و بدن به‌نظر غزالی آنقدر اسرارآمیز است که فیلسوفان هرگز قادر نبوده‌اند به‌کنه آن پی‌ببرند. حقیقت این است که کل طبیعت آنقدر عجیب و پر راز و رمز است که از آنچه اصطلاحاً معجزات نامیده‌می‌شود دست کمی ندارد، زیرا که سراسر آکنده به ذات باری است.

دومین حقیقتی که قرآن ما را به‌تفکر دربارهٔ آن دعوت می‌کند خلقت آسمان و زمین به‌دست خداوند است، یعنی خلقت آنها از عدم. این موضوع کاملاً برای غزالی روشن می‌سازد که انکار معاد جسمانی توسط فیلسوفان رابطهٔ نزدیك با اعتقاد آنها نسبت به‌ازلیت جهان دارد، یعنی ماده اولی [یا هیولی]. مشکل عمده، مسألهٔ اعتماد بی دلیل فلاسفه نسبت به نظریهٔ علیت است که بر حسب آن رابطهٔ میان

۱. تهافت الفلاسفه (ترجمهٔ کمالی، ص ۲۴۵).

علت و معلول یك تلازم و تضمن منطقی تلقی می‌شود و نیز این بـاور آنان که همواره همان معلول بر همان علت مترتب می‌گـردد. به‌نظـر غزالی، به‌علت این افکار بـی‌پایه، فلاسفه می‌پندارنـد کـه لازم است از جهتـی با توجـه به‌وجود جهان مادی، وجود علت مادی یـا مـاده اولی را از پیش فرض نمایند و از جهتی دیگر با در نظر گرفتن اینکه ظهور عین علل و شرایطی که درحیات دنیوی لازمهٔ توالد و نمو جسم می‌باشد در حیات اخروی ممتنع است ، قائل به امتناع معاد جسمانـی بشوند.

بـه عقیده او، اگر فلاسفه به‌بی‌پایگی محض نظریهٔ علیت واقف بودند که با تبعیت کـورکورانه از سنت ارسطوییان بـه‌آن تمسك می نمایند، مسلماً در نظـریـهٔ خلقت از عدم یـا معاد جسمانی هیچ نوع امتناع منطقـی نمـی‌دیـدنـد و نیز برای تعلیـل کارهای پـروردگار، نسبت بـه‌تجلیات ذات باری به جستجـوی علل طبیعی نمی‌پرداختند.

به‌هر تقدیر حکما در تأکیدی که به پیروی از مکتب فلوطین بر کمال بیشتر و برتری حیات اخروی می‌ورزند چندان به‌خطا نمی‌روند زیـرا کـه این موضوع در جهت تعلیمات قرآنـی است. آنان همچنین درقول خـود بـه‌خفاء و نامشهود بودن ماهیت اشیاء در قیامت بنحوی که نه هیچ‌گوشی شنیده و نه هیچ چشمی دیده[1] نیز بر حق بوده‌اند زیرا که در این خصوص آنها به آیات قرآن و احادیث رسول اکـرم (ص) استنـاد می کنند. لکن استنتاج منفـی آنان از اینگونه آیات و احادیث اثبـاتی در خصوص امکان معاد جسمانی به‌هیچ وجه موجه نیست. نص

۱. لااذن سمعت و لاعین رأت. (مترجم)

آن آیات و احادیث اشاره دارد به‌این اصل که زندگی آخرت در نظامی از زمـــان و مکان می‌گـــذرد بکلی متفاوت با نظام فعلی، چنانکه در قرآن آمده‌است: «آن روز که زمین و آسمان به‌گـونه‌ای دیگر بـدل مـی‌شوند» (سورهٔ ۱۴، آیهٔ ۴۸)[۱]. همچنین ادعای حکما به‌اینکه لسان قرآن در عباراتی که از معاد جسمانی گفتگو می‌کند صرفاً استعاری و تمثیلی است، قابل تأیید نمی‌بـاشد، چرا که عبارات قـرآن در ایـــن زمینـه متعـدد است و بـه‌عربی روشن و سر راست نـوشته شده‌است. استعـاری دانستـن این عبارات انتساب سفسطـه و تقلب بـــه صحف الهی است.

استدلال عمدهٔ غزالی علیه حکما ایـن است که تفسیر انحرافی و یك جانبـهٔ آنـان از نص قرآن در این مـوارد و موارد مشابـه، سخت متأثر از استغـراق گمراه کنندهٔ آنان در قیودات فلسفی می‌بـاشد. به نظـر او، مانند این است کـه ایشان در مـورد محمد (ص) با موازین مبتنـی بـر مشرب افلاطـون و ارسطو بـه‌داوری می‌نشینند، در حالی که دقیقاً می‌بایست به‌عکس این کنند.

نتیجه

غزالی منتهای تـأکید را دارد کـه جمیع مسلمات و فـروض و نظریات فلسفی باید بر مبنای حقایـق عینی مـورد بـررسی و قضاوت واقع گردند، چه آنکه در غیر این صورت، جملگی پـوچ و بی معنـا خواهند بود و حقایق دینی مبتنی بر وحی نبوی نیز همانند همین‌گونه حقایق گریز ناپذیرند. فلاسفه از جهت فیلسوف بودن، نباید حقـایـق

---

۱. یوم تبدل‌الارض غیرالارض والسموات. (مترجم)

محصل و تجربیات دینی را انکار نمایند. باید سعی کنند آنها را نه بالعرض و از خارج از دیدگاه دستگاههای فلسفی پیش‌ساختهٔ خود، بلکه ذاتاً و فی حد ذاته تعبیر و ارزیابی کنند. این شرط ضروری هر فلسفهٔ واقعاً انتقادی و تجربی است که باید در بررسی هر دین یا ادیان عموماً ملحوظ نظر باشد و ضرورت لحاظ آن را در عصر ما، صاحب‌نظران برجسته‌ای چون زی‌بك[1] و ساباتیه[2] و ویجلی[3] و تروبلاد[4] و سایر زعمای مکاتب تجربی فلسفهٔ ادیان قویاً اثبات کرده‌اند.

از طرف دیگر چنین بنظر می‌رسد که مساعی کسانی مانند فارابی و ابن‌سینا و فلاسفهٔ بعدی مسلمان که می‌خواسته‌اند فلسفه را با ادیان تأسیسی[5] آشتی بدهند، خوشبینی غزالی را جلب نمی‌کرده‌است. البته منظور وی به‌هیچ وجه این نیست که سازش میان فلسفه و دین غیر ممکن یا بیهوده است. بالعکس او بر این باور است که سازگاریهای عدیده میان فلسفه و دین امکان‌پذیر و امری مستحسن است، ولی نباید موارد تخالف نادیده گرفته‌شود، بلکه باید مشخصاً چنین موارد را تعیین و واقع‌بینانه بررسی و در کمال شهامت و انصاف با آنها روبرو شد. نکتهٔ جالب نظر و مهم این است که غزالی روش علمی یا میزانی نیز برای رعایت نهایت انصاف در مواجهه با موارد تخالف وضع کرده و حتی تلویحاً صورت‌بندی نموده‌است و خود صادقانه و صمیمانه در کلیهٔ مناقشاتش با فلاسفه در کتاب تهافت از همان روش و میزان پیروی کرده‌است. می‌گوید هیچ عقیدهٔ دینی را

---

1. H. Siebeck 2. A. Sabatier
3. A. Wigeley 4. D.H. Trueblood
5. positive religion

مادام که ثابت نشده که قبول آن محال منطقی است نباید رد کرد و همچنین هیچ نظریهٔ فلسفی را مادام که ثابت نشده که رد آن عقلاً محال است نباید پذیرفت. اگر چه این روش ممکن است آمیخته با دو رویی بنظر برسد که حقایق دینی و فلسفی را متفاوتاً مورد قضاوت قرارمی‌دهد، ولی براستی بر پایهٔ منطق صحیح استوار است. در نظر غزالی حقایق دینی، حقایقی محصل هستند زیرا که بر تجربیات محصل استوار می‌باشند و لذا قابل انکار نیستند. شگفت آنکه در خصوص حقایق فلسفی، از گفته‌های غزالی استنباط می‌شود که در نفس امر چنین حقایقی وجود ندارد. به‌نظر غزالی، فلسفه حقایقی از خود ندارد تا عرضه نماید و تمام حقایقی را که ازان خود وانمود می‌کند در واقع از رشته‌های دیگر علم یا به‌عبارت دقیقتر از زمینهٔ تجربیات حسی و دینی و اخلاقی به‌عاریت گرفته‌است. تنها چیزی که فلسفه می‌تواند موجهاً ادعا کند ازان اوست، منطق یا روش‌شناسی [متدو لوژی] است ـ به عبارت دیگر دستگاهی صرفاً صوری که نه صادق است نه کاذب. گرچه فلاسفه عملاً مدعیند که به‌طرح منظومه‌هایی از حقایق پرداخته‌اند، ولی آن حقایق فقط اسماً حقایقند و در نفس‌الامر جز فرض و گمان و حدس و حتی لفاظیهای پوچ و مطلقاً بی‌معنا چیز دیگری نیستند و هیچ محلی از برای پذیرش ندارند مگر وقتی که رد آنها منطقاً ممتنع باشد و تازه خود این امر هم اگر دقیق شویم، در می‌یابیم که از ممتنعات است. بدین ترتیب، غزالی به‌شیوه‌ای به همان قاطعیت و صراحت کانت، مابعدالطبیعه را یکسره رد می‌کند.

لااقل روح روش غزالی بشرحی که فوقاً بیان گردید به‌روش

مقبول و رایج در نحله‌های معاصر، یعنی تحلیل فلسفی و پوزیتیویسم یا تحصل منطقی، بسی مشابهت دارد. لکن مکتب اصالت تجربهٔ دینی غزالی و مخالفت شدید وی با رد حقایق و تجربیات محصل دینی (مگر آنکه قبول آنها منطقاً محال باشد) او را در مظان بنیادگرایی در مفهوم قبیح آن قرار می‌دهد. غزالی مسلماً بنیادگرا بوده‌است، لکن بخصوص در میان فضلای غرب رسم بر این جاری شده که وی را ضد تعقل و ضد آزادفکری و حتی کهنه‌پرست و تاریک‌اندیش قلمداد کنند. ادعا شده‌است که حملهٔ شدید غزالی به‌مابعدالطبیعهٔ متداول در عصر وی، وحشتی از هرگونه پژوهش فلسفی و علمی در آینده بوجود آورد. لکن باید توجه داشت که رد فلسفهٔ نظری از سوی غزالی به‌هیچ‌وجه به‌معنای رد تفکر و تعقل از ناحیهٔ او نیست مثلاً مك‌دونالد که از جهات دیگر محققی برجسته و ستایش‌برانگیز است، سخنی بسیار گمراه کننده و نادرست در مورد غزالی در *دایرةالمعارف اسلامی* به‌این عبارت می‌گوید: «غزالی مبلغ این معناست که عقل را صرفا باید جهت متزلزل ساختن اعتقاد به‌عقل بکار برد». راست است که عقل از نظر غزالی هادی بی‌اعتباری برای وصول به‌حقیقت است، نه عاملی قابل اعتنا. با این همه، در *مشکوةالانوار*، که از آثار سالهای آخر زندگانی اوست، بصراحت به‌امکانات نامتناهی نهفته و ذاتی در عقل اشاره دارد که وقتی به‌طور پویا و ذاتا شکفته شد، می‌تواند از خود تعالی بجوید و به‌مطلق ازلی اتصال یابد.[1] غزالی حتی در کتاب *تهافت* اظهار می‌دارد که گرچه اراده و قدرت مطلقهٔ الهی مقید به‌هیچ

۱. رجوع شود به کتاب **مشکوةالانوار** غزالی، برگردان انگلیسی توسط H. T. Gairdner، لندن ۱۹۵۲، صفحات ۸۳ الی ۹۱. اهمیت این فصل از کتاب ←

الزام و قانونی خارج از خود نیست، در چارچوب اصل امتناع تناقض که خود برای خویشتن قرارداده، محدود می‌باشد. ناگوار و جای بسی تأسف است کـه اقبال در کتاب خود به‌نام احیای فکر دینی در اسلام،[1] آنجـا که در بارهٔ غزالی به‌قضاوت می‌نشیند، به‌این جنبه های تفکر او توجهی معطوف نداشته‌است.

مسلماً بسی دشوار است که با نظریهٔ نادقیق و نامـوجه یکـی از محققان در کتاب تاریخ عـرب [2] و نیز بـا اظهارات مشابـه دیگر خاور شنـــاسان هم‌عقیده باشیـم که می‌گویند غزالی چنان پوسته‌ای مکتبی برای اسلام ساخت که تمام رشد آتی اسلام در درون آن محبوس گشت، در حالی که چنانچه پیشرفت غرب را بر حسب آنچه گفته شده مدیون شکافتـه‌شدن پوستهٔ مشابهی در زمینه ادیانشان بدانیم بی‌گفتگو ضربه هایی چند بر آن پوسته به‌دست متفکران اسلامی نواخته‌شد که برترین آنها را غزالی زد. درستی این ادعا را هر کس می‌تواند خود با بررسی دقیق تأثیر غزالی بر غرب دریابد.

مشکوة حتی بیشتر نمایان می‌شود وقتی به‌یاد می‌آوریم که، به‌نظر عموم غزالی شناسان، این رسالهٔ برجسته را غزالی در زمانی نزدیك به‌تألیف کتاب **المنقذ**، یعنی در دورهٔ تحول روحی خویش، تصنیف کرده‌است. دراین دوره، از عقیدهٔ سابق خود درکتاب **احیاء** (بخصوص باب اول، کتاب اول، **فصل هفتم**) کـه در شناخت بالاترین امور عقل را همطراز شهود می‌دانسته عـدول کرده و بـه‌برتری شهود بر عقل معتقد شده‌است.

1. *The Reconstruction ot Religious Thought in Islam* (Oxford, 1934, pp. 4-6).

این کتاب را آقای احمد آرام به‌فارسی ترجمه‌کرده‌است و «کتاب پایا» آن را منتشر ساخته، تاریخ نشر ندارد، ظاهراً سال ۱۳۶۰ هـ. ش. است.

2. P. K. Hitti, *History of the Arabs* (Macmillan, London, 1949, p. 432).

تأثیر غزالی بر مدرسیون مسیحی و یهودی و فلسفهٔ جدید اروپا

تأثیر غزالی بر خارج از جهان اسلام، یعنی بـر متفکران یهودی و نصرانی، عمدةً موجد رشد و انتشار تفکر فلسفی بوده‌است، هر چند کـه منحصر در ایـن جهت نیز نمی‌بـاشد. در مـورد متفکران یهـودی لازم به‌یادآوری است که اکثریت آنها از سعدیا گائون (سعیدالفیومی ۳۳۱-۲۷۹ه‍./۹۴۲-۸۹۲م) تـا ابـن میمـون (۶۰۱-۵۳۰ه‍./۱۲۰۴-۱۱۳۵م.) در واقع تحقیقات فلسفی خود را در فضایی متـأثـر از تفکر اسلامی دنبال می‌کردند. آنان آگاهی خود را از فلسفهٔ یونان از طریق ترجمه‌های عربی و تفسیرهای اسلامی اخذ می‌کردند و برای مسلمانـان و همچنین بـرای یهودیان بـه‌زبان عربی چیز می‌نـوشتند. زمینهٔ لازم برای پذیرش تعالیم فلسفی غزالی، توسط سعدیا که بیراه نیست او را اشعـری یهودیت شرق بنامیم، تدارك شده‌بود، چه آنکه وی نه فقط از روشهای اشاعره پیروی می‌کرد بلکه در جزئیات نیز از بـراهین آنـان متابعت داشت[۱]. اول کسی که در مکتب مدرسی یهود بـه‌اعمال نقشی مشابه نقش غزالی پـرداخت شخصیت معـاصر وی یهودا هلـوی بوده است که در تولدو [طلیطله] حدوداً در سال ۴۷۹ه‍./۱۰۸۶م زاده شده بود. او نیز همانند غزالی، با توجه به‌تحولاتی کـه آن زمان در دیـن یهود تحقق می‌یـافت، بشدت احساس می‌کرد کـه فلسفه نه فقط بـا تشکیك در اصول دین یا عدم اعتنا بـه‌آنها و یـا تعبیر مجازی اصـول مزبور، بلکه با قراردادن بـرهان به‌جای تعبد و تسلیم، اساس دیـانت را سست مـی‌کند. بنـا بـر این، به‌نوشتن ردیـه‌ای بـر فلاسفه به‌نام

1. I. Husik, *History of Medieval Jewish Philosophy*, New York, 1930, p. 24.

کتاب‌الخزاری که موجزاً خزاری نامیده‌می‌شود، همت گماشت (حدود ۱۱۴۰ه/۵۳۵م)[۱]. این کتاب که به‌عربی ولی با الفبای عبری تألیف شده، یکی از خواندنی‌ترین کتابهای فلسفهٔ قرون وسطی معرفی گشته است. یهودا هلوی در الخزاری بطوری مقبول عامه، یعنی بدون بهره‌گیری از مهارت منطقی و ژرف‌نگری فلسفی خود، دقیقاً همان روش و براهین غزالی را علیه فلاسفه دنبال کرده‌است[۲]. بعدها حسدای کرسکا متفکر یهودی (۸۱۳-۱۷۴۱ه/۱۴۱۰-۱۳۴۰م) که در عصر دیگری می‌زیسته نیز از تهافت غزالی الهام گرفته، گرچه مطالب آن را با بیانی بمراتب ابتکاری‌تر اظهار داشته‌است. اما پروفسور ولفسون از دانشگاه هاروارد در طبعی که از کتاب نقد کرسکا از ارسطو[۳] انتشار داده‌است، امکان تأثیر کتاب غزالی در کرسکا را رد کرده‌است، با این استدلال که اولین ترجمهٔ این کتاب به‌عبری توسط زراهیه لوی‌بن‌اسحاق (از تلامیذ کرسکا که به

---

۱. عنوان اصلی این نوشته، **کتاب‌الحجة والدلیل فی نصرالدین الذلیل** است، یعنی «کتاب ادله و براهین در حقانیت دین سرکوب شده». در مورد عنوان معروفتر آن، **کتاب‌الخزاری**، رجوع کنید به:

Hartwing Hirschfeld, *Kitab al-Khazari* (new revised edition), London, 1931, p. 6.

وهمچنین به:

G. Sarton, *Introduction to the History of Science*, Vol. I, p. 680. note

۲. در خصوص تأثیر غزالی در یهودا هلوی و شباهت خزاری به تهافت، رجوع کنید به‌همان کتاب از هیرش‌فلد، صص ۵ و ۲۸، و نیز همان اثر از سارتون، ج ۲، صص ۱۱۸ و ۱۸۶ و همچنین:

Jewish Encyclopaedia, 1904, Vol. V, p. 649.

3. H. A. Wolfson, *Cresca's Critique of Aristotle*, Harvard, 1929.

صلاح‌الدین نیز مشهور بوده) در سال ۸۱۴ه/ ۱۴۱۱م انجام شده‌است، در حالی که کرسکا در سال ۸۱۳ه./۱۴۱۰م. فوت کرده‌است. مع‌ذلك وی قبول دارد که بعضی وجوه تشابه میان کرسکا و غزالی در زمینهٔ مخالفت با فلاسفه وجود دارد[1]. ولی بی‌آنکه قصد بی‌احترامی به پروفسور ولفسون در میان باشد، باید خاطرنشان ساخت که حتی چنانچه کرسکا نمی‌توانسته مستقیماً از براهین کتاب تهافت بهره گرفته‌باشد، این احتمال وجود دارد که او کاملاً از طریق نقل دقیق آن استدلالها در تهافت‌التهافت ابن‌رشد که در آن زمان توسط قالونیموس‌بن‌داود اکبر در قالب ترجمه‌ای تحت عنوان حپالت حپالا[2] به‌عبری برگردان شده‌بود، آگاه بوده‌است. به‌طور قطع این برگردان قبل از سنهٔ ۷۲۹ه/۱۳۲۸م انجام شده‌بوده چه آنکه قالونیموس‌بن‌قالونیموس آرلی بر اساس این ترجمهٔ عبری بنا به درخواست روبر دانژو[3] به‌ترجمهٔ تهافت‌التهافت به‌زبان لاتین همت گماشت و در هیجدهم آوریل سال ۱۳۲۸ میلادی برگردان آن را به پایان برد[4]. بر تمامی آنچه گفته‌شد می‌توان این حقیقت را که مورد قبول پرفسور ولفسون نیز می‌باشد افزود که دانش کرسکا از فلسفهٔ ارسطو اساساً از ترجمهٔ عبری تفسیرهای ابن‌رشد نشأت گرفته[5] و نیز

۱. ولفسون، همان کتاب، ص‌ص ۱۲-۱۰.

2. *Happalat Happala*.

3. Robert of Anjou [Robert d'Anjou].

۴. سارتون، همان کتاب، ج ۳، صص ۴۲۸، ۴۳۳. این نکته را نیز باید در نظر داشت که تهافت‌التهافت ابن‌رشد ممکن است مدتها قبل از ۷۲۹ه./۱۳۲۸م به‌عبری ترجمه شده‌باشد، زیرا قالونیموس‌بن‌داود اکبر در دیباچهٔ حپالت حپالا به‌ترجمهٔ عبری قدیمتری از کتاب ابن‌رشد توسط خاخامی به‌نام اسحاق دناهانا اشاره دارد.

۵. همان کتاب، ص ۱۴۴۸.

اینکه او در آثار خود، وسیعاً از مقاصدالفلاسفه غزالی که در آن زمان سیاق عبری شدهٔ آن مقبول عامه بوده، استفاده و اقتباس کرده است.

ترجمهٔ آثار غزالی در نیمهٔ اول قرن ششم هجری (دوازدهم میلادی) شروع شد، نخست به‌لاتین و اندکی بعد به‌عبری. تعداد دقیق کتابهای غزالی و نیز تاریخ ترجمهٔ آنهـا کاملاً معلوم نیست، اما به‌ضرس قاطع می‌توان گفت که تمامی آثار عمدهٔ او در زمینهٔ فلسفه، منطق، اخلاق و عرفان در دسترس محققان مسیحی و یهودی قرار داشته‌است. آنچه از میان تمام آثار او بیشتر با اقبال روبرو بوده کتاب مقاصدالفلاسفه بوده‌است. این کتاب نه تنها چندین بار ترجمه شده، بلکه شروح متعددی بر آن نگاشته شده و تا پایان قرن دهم هجری (شانزدهم میلادی) یکی از کتب درسی مورد پسند همگان برای آموزش فلسفه بوده‌است[1]. اولین ترجمهٔ عبری مقاصدالفلاسفهٔ غزالی توسط فیلسوفی یهودی به‌نام‌اسحاق‌البلاغ در سال ۶۹۲ه‍/۱۲۹۲م یا حدود آن اوقات انجام گرفته‌است، چرا که وی اوائل قرن هشتم هجری و چهاردهم میلادی وفات کرده‌است. این ترجمه اگرچه بسیار مبسوط و مفصل است زیرا حاوی نظریه‌های انتقادی البلاغ نیز می باشد، ترجمهٔ کاملی نیست و فقط حاوی دو فصل منطق و متافیزیك می‌باشد. فصل سوم طبیعیات، به‌وسیلهٔ اسحاق بن پولغار (یا پولقار)[2] در سال ۷۰۷ه‍/۱۳۰۷م ترجمه شد. ترجمهٔ جدید دیگری از مقاصد

1. *Jewish Enyclopaedia*, Vol. V, pp. 649, 650; , S. M. Zwemmer, *A Moslem Seeker after God*, London, 1920, pp. 297 - 9.

۲. (or Polqar) . ممکن است بلغار باشد. (مترجم).

الفلاسفه به‌عبری توسط جدةبن‌سلیمان ناتان قبل از ۷۴۱ﻫ/۱۳۴۰م انجام گرفته که وجود نسخه‌های متعدد دست‌نویس آن نشان دهندهٔ مقبولیت نسبی آن در زمان خود می‌باشد. نکتهٔ شایان توجه اینکه جدةبن‌سلیمان نصوص کتاب مقدس را در ترجمه جایگزین نصوص قرآنی که در متن اصلی بکار رفته کرده‌است. کتاب مقاصد، برای بار سوم توسط مترجمی ناشناس که معاصر سلیمان بوده‌است به عبری ترجمهٔ شد. این سومین ترجمه نیز در نسخه‌های دست‌نویس متعدد با شرحی که فیلسوف کاتالونیایی[1] به‌نام موسی‌بن‌یوشع ناربنی (متوفی به‌سال ۷۶۴ﻫ/۱۳۶۲م) در سال ۷۴۳ﻫ/ ۱۳۴۲م بر آن نوشته، موجود می‌باشد. جالب توجه است افزوده‌شود که ابراهیم ابیغ‌در که در حدود ۸۰۲ﻫ/۱۳۹۹م به‌شکوفایی رسیده‌بود، در اثر فلسفی منظوم خود تحت عنوان خزائن ملوك[2] که در سال ۷۷۹ﻫ/۱۳۷۷م به‌پایان رسیده، مطالب خود را عمدةً از مقاصد اتخاذ کرده‌است[3]. اما ارزش این اثر از نظر تأثیر غزالی فقط در گسترش نام او بوده‌است نه تعلیمات وی، زیرا کتاب مقاصد در واقع صرفاً وقف عرضهٔ نظریات حکمای مشاء از جمله ابن‌سینا و فارابی و دیگران می‌باشد نه مصروف بیان موضع اصلی او.

شخصی که بررسی جامعی از آثار غزالی بعمل آورده‌است و تا این عصر همتایی غیرمسلمان در این خصوص برایش نیست، و حلقهٔ

---

۱. Catalonia. ناحیهٔ بزرگی است در شرق اسپانیا. (مترجم).

2. Abraham Abigdor, *Sefer Segullat Melakim (Treasure of the Kings)*.

۳. سارتون، همان کتاب، ج۲، ص ۸۷۷؛ ج ۳، صص ۶۰۸، ۱۳۷۴، ۱۳۸۱. زومر (S. M. Zwemer) همان‌کتاب، صص ۸-۲۹۷.

رابطی میان مسیحیت اروپا و غزالی بوده، یکی از روحانیون فرقهٔ دومینیکن به‌نام رایموند مارتین [1] است (متوفی ۶۸۴ه/۱۲۸۵م). وی در مدرسهٔ تحقیقات شرقی که در سال ۶۴۸ه/۱۲۵۰م در تولدو تأسیس شده‌بود درس خواند و همانجا عربی و عبری را عمیقاً آموخت.

رایموند مارتین، بر حسب نقل آسین پالاسیوس [2]، به‌طور کامل با این کتب و آثار غزالی: میزان‌العمل، احیاء، تهافت، مقاصد الفلاسفه، مقصدالاسماء [3]، مشکوةالانوار، و المنقذ، آشنا بوده‌است. گواه این مطلب عمدةً در دو اثر وی تحت عناوین تشریح رموز حواریون [4] و تیغ ایمان [5] مشهود است، بخصوص در اثر دومی که در بخش نخستین آن، وی تمام براهین غزالی را در تهافت توأم با براهین خود نقل می‌کند. در هر دو اثر، وی بوفور از احیاء، میزان‌العمل و تهافت و سایر آثار غزالی نقل مطلب کرده‌است. نظریات وی در قضایای خلقت از عدم، علم ذات باری به‌جزئیات، جاودانگی روح و سعادت نهایی نفس کاملاً هماهنگ با نظریات غزالی است [6]. متأسفانه آثار دیگر رایموند موجود نیست. چنانچه آن آثار در دسترس می‌بود، می‌توانست روشنگر دانش وی از غزالی و مبین میزان تأثیر غزالی در

1. Raymund Martin.
2. Asin Palacios.

۳. عنوان این کتاب به‌اغلب احتمال المقصدالاسمی یا شاید المقصدالاقصی است. [توضیح مترجم: نام صحیح کتاب: المقصدالاسنی فی شرح معانی اسماءالله الحسنی می‌باشد که با تحقیق دکتر فضله شماده در بیروت به‌چاپ رسیده‌است].

4. *Explanatio Simboli Apostolorum.*
5. *Pugio Fidei.*
6. Sweetman, *Islam and Christian Theology*, London, 1955, Part II, Vol. I, pp. 89 - 93. و همچنین T. Arnold and A. Guillaume (Eds.), *The Legacy of Islam*, Oxford, 1931, p. 273.

او باشد.

با همهٔ اینها از برجسته‌ترین نویسندگان مسیحی که متأثر از غزالی بوده سنت توماس آکوئیناس[1] (۷۳-۶۲۲ه‍/۷۴-۱۲۲۵م) معاصر رایموند است که تحصیلات خود را بر نهج تعالیم فرقهٔ دومینیکن در دانشگاه ناپل که در آن زمان به‌تشویق در مطالعات فرهنگ و ادبیات عرب شهره بود، به‌پایان برد. وی با نظریات فلسفی غزالی و همچنین سایر فلاسفهٔ مسلمان آشنا بود و به‌متأثر بودن خویش از آنان تصدیق داشت. از غزالی (که جابجا از نقل مطلب او ابایی ندارد) بسیاری چیزها آموخت و بدان وسیله توانست حقیقت دین را درك کرده از آن در مقابل حملات فلاسفهٔ کاذب و سوفیستها دفاع کند. وی در اثر خود به‌نام «ساله‌ای علیه کافران[2] که روح آن با اثر رایموند به‌نام تیغ ایمان مشابه است، مقصود خویش را رد براهین فلاسفه علیه جزمیات مذهبی قرار می‌دهد. ردیهٔ سنت توماس را بخوبی می‌توان با مطالب غزالی در تهافت مطابقت کرد. مباحثی که در آنها سنت توماس با غزالی همرأی است به‌گفتهٔ خود وی به‌قرار زیر است: «... علم‌الهی، بساطت خداوند، کلام الهی، اسماء الهی، معجزات دلیل صدق تبلیغات پیامبر و اعتقاد بر رستاخیز مردگان»[3]. سنت توماس در این اثر به‌طور کامل در متابعت از عقل بحث می‌کند اگرچه سرانجام همچون غزالی با تأسف به‌این نتیجه می‌رسد که عقل در زمینهٔ امور الهی قاصر است. به‌هرتقدیر، هر دو آنها در اینکه حقایق دین ضد عقل

1. Saint Thomas Aquinas.

2. *Summa Contra Gentiles.*

3. St. Thomas Aquinas. *Summa Contra Gentiles*, London. 1924, Vol. I.p.2

نیستند بلکه ورای تعقل انسانی هستند، همعقیده می‌باشند. وی نیز مانند غزالی، قبل از آنکه به‌تبیین نظر خود بپردازد، مطلب مخالف با نظریهٔ خود را با شدت و صراحتی زایدالوصف مطرح می‌سازد. این امر حتی در اثر وی به‌نام رساله‌ای در علم کلام[1] (۷۳-۶۶۶ه/۷۴-۱۲۶۷م ناتمام) نیز به‌چشم می‌خورد که از نظر هدف و دامنهٔ بحث با کتاب احیاء غزالی قابل مقایسه است. هر دو اثر این هدف را دنبال می‌کنند که بیان معقولی از ایمان مؤلفان بدست دهند و نیز هر دو اثر آنقدر جامعیت دارند که شامل نظریات آنان در فلسفه، حقوق، روانشناسی و عرفان باشند. مشابهتهای موجود میان سیستمهای فخیم این دو فرزانهٔ سترگ فلسفه و کلام تا کنون کما هو حقه مورد مداقه قرار نگرفته و نظر مؤکد ما این است که می‌تواند موضوع تحقیقی واقع شود که چنانچه فضلای پیرو مکتب سنت توماس و غزالی با استعانت یکدیگر به‌آن بپردازند، بسی ارزنده خواهدبود. منتها بایستی این نکته را بیفزاییم که این تشابهات صرفاً ناشی از قرابت میان اعتقادات یا میان تمایلات و احساسات کلی آنها نیست بلکه نشان دهندهٔ این مطلب است که سنت توماس گاهی نظریات خود را در مباحثی از قبیل معرفت انسان نسبت به‌جبروت ذات باری و ماهیت درك شهودی جمال حق ، عیناً با امتزاج کلمات و استعارات غزالی بیان می‌دارد[2].

---

1. *Summa Theologica.*

۲. برای آگاهی از تأثیر غزالی در سنت توماس و مقایسهٔ آن دو با یکدیگر، رجوع کنید به‌سارتون، همان کتاب، ج ۲، ص‌ص۹۱۴، ۹۱۵، ۹۶۸؛ و همچنین به‌آرنولد و گیوم، همان کتاب، صص ۲۷۳، ۲۷۵، و نیز به:
Will Durant, *The Age of Faith*, New York, 1950, p. 963.
[کتاب اخیر زیر عنوان **عصر ایمان** به‌فارسی ترجمه شده‌است]. نویسندهٔ ←

متفکر نسبتاً متأخری که تأثیر غزالی را در او می‌یابیم فیلسوف و ریاضی‌دان و عالم فرانسوی بلز پاسکال[1] (۷۳-۱۰۳۳ه/۶۲-۱۶۲۳م) است که سرانجام به‌عرفان گرایید. وی شناخت خود را نسبت به غزالی از طریق مطالعهٔ برگردان فرانسوی تیغ ایمان رایموند مارتین کسب کرده‌بود. پاسکال نزد محققان امروزی فلسفهٔ دین، به‌لحاظ شرط‌بندی مشهور خود[2] دربارهٔ اعتقاد به‌خدا، شناخته‌است. پاسکال مدعی بود که اعتقاد به‌خدا، اگرخدا وجود داشته‌باشد، سود نامتناهی عاید خواهد کرد و چنانچه وجود نداشته‌باشد، چیزی از دست نرفته است؛ حال آنکه عدم اعتقاد به‌خدا، اگر خداوند وجود داشته‌باشد، زیان نامتناهی در پی خواهد داشت و اگر او وجود نداشته‌باشد، فقط سودی عاید نخواهد کرد. این نهج برهان پاسکال را در بعضی آثار غزالی نظیر احیاء، کیمیای سعادت، کتاب‌الاربعین می‌توان یافت. در کتاب اخیرالذکر، برهان مزبور حتی به‌صورت نظم بیان شده‌است[3].

دیگری موسوم به جی. اف. مور نیز غزالی و سنت توماس را با هم مقایسه کرده و افزوده‌است که «خدمت شخصی [غزالی] به‌علم بسی چشمگیرتر از خدمت متکلم مسیحی [یعنی سنت‌توماس] بوده‌است». رجوع کنید به:

G. F. Moore, *History of Religions*, Edinburgh, 1948, Vol. II, p. 457.

1. Blaise Pascal

۲. این «شرط‌بندی» (به‌فرانسه pari، به‌انگلیسی wager) در کتاب پاسکال موسوم به‌اندیشه‌ها *(Pensées)*، بند ۲۳۳، ویرایش برونشویگ (L. Brunschvicg)، چاپ پاریس، ۱۸۹۷، آمده‌است. (مترجم)

۳. کتاب‌الاربعین، قاهره، ۱۳۲۸ه./۱۹۱۰، ص ۱۸۵.

[توضیح مترجم: اشاره به‌دو بیت زیر است:

زعم‌المنجم والطبیب کلاهما — لاتحشرالاجسام [ذاك] الیکما

ان صح قولکما فلست بخاسر — اوصح‌قولی‌فالخسارة‌علیکما]

بەهرحال، نکتهٔ بسیار قابل توجه این واقعیت است که میان بحث معرفت در پاسکال آنطور که در کتاب وی بەنام تفکرات در باب دین [1] آمده، با شناخت‌شناسی غزالی در کتاب المنقذ، قرابت بسیار وجود دارد. پاسکال نیز همانند غزالی «بدیهیات اولیه» عقلی را معتبر می‌داند، اما همچون وی اضافه می‌کند که بدیهیات اولیه بتنهایی قاصر از این هستند که معرفتی دربارهٔ حقیقت قصوی فراهم سازند. می‌گوید عقل نه قادر است وجود خدا را اثبات کند و نه بقای نفس را. بنا بر این، عقل بەشك منتهی می‌گردد و مسائلی را که عمیقاً ما را مشغول داشته، لاینحل رها می‌سازد. اما اگر عقل نمی‌تواند وجود خدا را اثبات کند، قلب می‌تواند مستقیماً بەاو واصل گردد: «قلب را براهینی است که عقل از آنها بی‌خبر است». پس عرفان پاسکال نیز همانند عرفان غزالی آمیخته بەشکاکیت جزئی است. هر دو آنها عقل گرایی محض را منکرند و اعتقاد راسخ دارند که قلب یا شهود عرفانی، تنها طریق وصول بەخداوند است.

دامنهٔ تأثیر غزالی بر تفکر اروپایی و قدر و اهمیت آن از جهت معرفت فلسفی جدید هنوز آنطور که باید مورد فحص و مداقه قرار نگرفته‌است. اندکی غریب بنظر می‌رسد که از عصر توماس آکوئیناس و رایموند مارتین تا بلز پاسکال، یعنی حدود چهارصد سال، آثار غزالی برای دنیای متفکر مسیحیت آن زمان، مغفول‌عنه مانده‌باشد. فقط همین اواخر بود که دکتر س. وان دربرگ [2]، توجه همگان را بەتأثیر غزالی بر نیکولا اوترکور [3]، متکلم فرانسوی (متوفی در حدود

1. B. Pascal, *Pensées sur la religion.*
2. S. van der Bergh 3. Nicholas of Autrecourt

۷۵۱ه/۱۳۵۰م) که بعدها به‌عنوان هیوم قرون وسطی شناخته‌شد، معطوف داشت[۱]. وی نیز همانند غزالی، نسبت به‌استدلالهای عقلی با تردید می‌نگریست وعمدةً به‌رهایی زندگی دینی و معنوی از بند شبهات اهتمام می‌کرد. تنها چیزی که او به‌سنت غزالی نسبت به‌آن یقین داشت، اصل امتناع تناقض و وجود خداوند بود. اما مهمتر از همه، مشابهت نزدیك میان تئوری وی و نظریهٔ غزالی راجع به‌علیت است. به‌نظر او نیز همانند غزالی، رابطهٔ میان علت و معلول رابطه‌ای منطقی نیست زیرا چنین رابطه‌ای را می‌توان انکار کرد بی‌آنکه تناقضی ذاتی لازم آید. در هیچ پدیده‌ای چیزی وجود ندارد که مستلزم مقدمه و سابقه‌ای باشد تا پدیدهٔ مزبور تالی آن‌محسوب گردد و نیز همانند غزالی، می‌گوید که صدور پدیده‌ای از پدیده‌ای دیگر، بکلی فاقد معنی است. علیت چیزی بیش از این نیست که ما تکرر بعضی سلسله رویدادها را تجربه می‌کنیم و بر مبنای آن می‌پنداریم که حدوث پدیده‌ای، حدوث پدیده‌های دیگر را به‌دنبال دارد. این تشابه جالب نظر میان غزالی و نیکولا صرفاً از حسن تصادف نیست، چرا که نیکولا ضمن طرح بحث خود دربارهٔ رابطهٔ علیت، بطوری که دکتر وان در برگ نقل می‌کند،همان مثالهای آتش و پنبه[۲]

۱. رجوع کنید به:

J. R. Weinburg, *Nicholas of Autrecourt*, Princeton, 1948, pp. 83, 149, 160.

همچنین: **تهافت‌التهافت**، ترجمهٔ وان در برگ، صص XXX، وسارتون، همان کتاب، ج ۳، صص ۵۴۶، ۵۴۷، و نیز:

E. Gilson, *The Unity of Philosophical Experience*, London, 1955, pp. 97, 103, 107.

۲. در اصل: ignis و stupa که واژهٔ دوم در لاتین به معنای «الیاف کنف» ←

را مـی‌آورد و بنظـر می‌رسد کـه همچنین به‌نظـریات اشاعره در مورد خـدا بـه‌عنـوان علت تمـام افعـال قـائل است و در یـك جـا نیز از متافیزیك غزالی نقل مطلب می‌کند».

اما مهمترین و قابل‌توجه‌ترین مشابهت، تشابـه میان غـزالی و دکارت (۱۰۰۵-۱۰۶۱ه/۱۵۹۶-۱۶۵۰م) است، آن‌هم نـه فقط از جهت عقاید و نظریه‌های گوناگون فرزانـهٔ مورد بحث مـا، بلکه از لحـاظ روشی کـه بـکار مـی‌بـرد، خصوصـاً آنکـه از نظـر روش تشکیـك، آنطـور کـه در کتاب المنقذ غـزالی آمـده وآنگونـــه کـه در کتاب دکـــارت گفتار در روش راه بردن عقل[1] (۱۰۴۷ه/۱۶۳۷م) بـیـان شـده است، تشابه قابل ملاحظه‌ای وجود دارد[2]. مـا ذیـلاً مـوارد مشابهت نزدیك میان این دو اثر را مشخص می‌نماییم:

هـم غزالی و هم دکارت، عقاید محضاً مبتنی بر نقل[3] و سنت و عرف و عادت را رد می‌کنند. هر دو بر این مقصودند تا «سرشت اصیل آدمی را رها از تأثیر این قبیل عقاید، یعنی به‌حالت خلوص مادرزاد، آشکار سازنـد»، کـه البته کاری است بس دشوار. آنان هـر دو آرزو داشتند که بنای معرفت را از بنیان به‌طرحی نـو دراندازند. هر دو به دلایلی عین یکدیگر نسبت به‌اعتبار حواس در تضمین جزمیت معرفت تردید می‌نمایند و زمانی کـه براهین قـاصریت تجربـهٔ حسی را تبیین

است. در تهافت‌الفلاسفه (ص ۲۲۵) آمده‌است: «الاحتراق فی‌القطن مثلاً، عند ملاقاة النار» (مترجم).

1. R. Descartes, *Discours de la méthode*.

2. M. M. Sharif. «Moslem Philosophy and Western Thought», *Iqbal*, Lahore, 1959, Vol. VIII, No.1, pp.7–14.

3. authority

می‌کنند، مثالها و شیوهٔ بیان هر دو یکسان است. هر دو به‌این نتیجه رسیدند که شاخص مطلقی برای تمیز تجربیات در حال بیداری از آنهایی که در حالت خواب واقع می‌شود وجود ندارد. بدین ترتیب هر دو بر آن شدند تا هر آنچه را تا آن زمان ذهنی آنها شده‌بود چیزی جز رؤیا تلقی ننمایند، یعنی صرفاً نمودهای اشیاء نه اشیاءِ فی‌نفسه. هر دو، روشی جدید برای کشف حقیقت ابداع کردند و آن روش برای هر دو یکی بود و تقریباً یکسان صورت‌بندی شده‌بود. روش مزبور مشتمل بر این امر است که هیچ چیز را به‌عنوان حقیقت نپذیرند مگر آنکه چنان در ذهن واضح و متمایز باشد که محلی برای شك باقی نگذارد. هر دو از جزمیت بخشیدن به کشفیات خود اعراض کرده با فروتنی می‌پذیرفتند که دیگران ممکن است در کشف حقیقت به‌روش دیگری دست یابند. تشابه میان منقذ غزالی و گفتار دکارت از جهت طرح کلی و نحوهٔ طرح موضوعات مورد بحث و تفصیل براهین و امثله و گاهی حتی شیوهٔ بیان آنقدر برجسته و نمایان است که امکان ندارد آن را صرفاً بر حسن تصادف حمل کرد و در واقع بیشتر با توجه به منقذ غزالی بود تا احیاء که جی. اچ. لویس (۷۸-۱۸۱۷) شگفت‌زده نوشت که «چنانچه ترجمه‌ای از آن در عصر دکارت موجود بود همگان در قبال این سرقت قلمی (انتحال) بانگ برمی‌داشتند»[1]. به‌هر حال امارات و قرائن معنوی در متن دو اثر آنقدر قوی است که تردیدی در خصوص تأثیر غزالی بر دکارت باقی نمی‌گذارد. در عین حال، پاره‌ای شواهد عینی نیز وجود دارد. دکارت

1. G.H. Lewes, *The Biographical History of Philosophy*, London, 1845–6, Vol. II, p. 50.

به‌مرهون بودن طرح کلی اثر خود «به‌سرمشق بسیاری از متفکران برجسته‌ای که قبلاً همین برنامه را داشته‌اند» اعتراف دارد. گرچه وی از هیچیک از آن متفکران نامی نمی‌برد اما مسلم است که هیچ شخصیتی از میان اسلاف وی همچون غزالی در کتاب المنقذ دقیقاً آن برنامه را دنبال نکرده‌بود. تعیین اینکه ترجمه‌ای از کتاب منقذ به لاتینی، زبانی که دکارت دو کتاب از مهمترین آثار خود را به‌آن زبان نگاشته، وجود داشته‌است یا نه، بر عهدهٔ محققینی است که در آن زبان پژوهش می‌کنند. به‌هر حال بسیار بعید خواهد بود که ترجمه‌ای موجود نبوده‌باشد چه آنکه می‌دانیم که رایموند مارتین کاملاً در آن زمان با آثار غزالی آشنا بوده و از طرفی تأثیر غزالی بر تفکرات در باب دین اثر پاسکال بوضوح نمایان است.

در مورد شخص دکارت سابقهٔ زمانی تأثیر روش غزالی را می توان تا سال ۱۱۳۸ ه/۱۶۲۸م، یعنی سالی که وی کتاب قواعد هدایت ذهن[1] را تألیف کرد، پی جویی کرد، چه آنکه پاره‌ای از قواعد موضوعه در آن کتاب همانهایی هستند که بعدها وی به‌شیوهٔ غزالی در کتاب گفتار بیان کرده‌است. گرچه در تأثیر گسترده و کمابیش دگرگون‌ساز روش دکارت بر تفکر جدید اروپایی تردیدی وجود ندارد، لکن در پرتو آنچه تا کنون گفته‌شد می‌توان ادعا کرد که هر جا روش مذکور بکار برده‌شده تأثیر غزالی را نیز به‌همراه می کشیده‌است.

بی‌آنکه ادعا کنیم که اکنون کشف تأثیر غزالی در کانت امکان

1. Descartes, *Rules for the Guidance of Mind.*

پذیر شده‌است، بی‌مناسبت نیست به‌سبب همانندی نزدیك این دو اعجوبهٔ جهان، به‌بعضی وجوه تشابه میان عقاید و مواضع ایشان نیز اشاره کنیم.

غزالی و کانت. در حالی که چرت جزمی کانت را شکاکیت هیوم پاره کرد، غزالی از طریق شکاکیت خود از خواب بیدار شد. دست‌کم روح تهافت الفلاسفه وی با نقد عقل محض[1] کانت قابل مقایسه است. همانند نقد کانت، کتاب تهافت وی کل فلسفهٔ عقلی را با تأکید بر محدود بودن قوهٔ تعقل بشر ویران می‌سازد. محمد اقبال، کانت و غزالی را به‌یك چوب می‌راند و هر دوآنها را متهم می‌کند که نظرشان دربارهٔ عقل کافی و وافی نیست. کانت و غزالی همعقیده‌اند که از طریق تفکر محض و عقل نظری ممکن نیست فلاسفه بتوانند وجود خداوند و روح و جاودانگی نفس را اثبات کنند. غزالی عدم صلاحیت و کفایت عقل را در قلمرو امور الهی به‌نحو مؤثر آشکار می‌سازد و در این کار اگر از کانت پیشی نگرفته‌باشد، کمتر از او نیست. او (غزالی) بیست معضل برمی‌شمارد که فلاسفه در فهم و حل آنها از طریق عقل محض شکست خورده‌اند و به‌ورطهٔ تناقض‌گویی درافتاده‌اند. اما کانت بعدها در دو اثر خود تحت عناوین نقد عقل عملی[2] و دین در حدود عقل[3] بسیاری از اعتقادات دینی را دوباره به لباس فلسفی پابرجا ساخت. غزالی نیز در همهٔ آثار خویش که وقف سازندگی شده‌است، به‌همین کار به‌شیوهٔ عرفانی اهتمام کرده‌است.

1. I. Kant, *Critique of Pure Reason.*
2. I. Kant, *Critique of Practical Reason.*
3. I. Kant, *Religion within the Bounds of Reason.*

کانت و غزالی هر دو از فلسفهٔ مدرسی بیزارند. دین در مفهوم عمیق آن، شالودهٔ بنای تفکر هر دو آنهاست، گرچه این امر در خصوص کانت به‌طور تلویحی و در مورد غزالی آشکار بوده‌است و در یکی به مسیحیت شباهت پیدا می‌کند و در دیگری به‌اسلام.

فلسفهٔ هر دو آنها آمیزه‌ای از عقل‌گرایی و اعتقاد به‌اصالت تجربه بوده‌است. با این تفاوت که تجربه‌گرایی کانت در حیطهٔ شهود حسی و شعور اخلاقی و تجربه‌گرایی غزالی اساساً در محدودهٔ شهود عرفانی قرار داشته‌است. هر دو در تأکید بر فطرت ذاتاً اخلاقی بشر و ارادهٔ اخلاقی به‌عنوان اساس یا وسیلهٔ شناخت ذات معقول [1] یا حقیقت قصوی، متفق‌القول بوده‌اند و هر دو آنها قاعدهٔ «من اراده می‌کنم پس هستم»[2] را بر «من فکر می‌کنم پس هستم»[3] راجح می‌شمردند. ممکن است نکتهٔ صریحی در مورد اصالت اراده[4] در سیستم کانت نیابیم، لکن نمی‌توان منکر این معنا شد که برخی از نظریات او به صورت بذری درآمد که بعدها به‌شکل اعتقاد به‌اصالت اراده در سیستمهای فلسفی شوپنهاور[5]، هارتمن[6]، نیچه[7]، و بسیاری دیگر

---

1. noumenon 2.volo ergo sum. 3. cogito ergo sum.

۴. voluntarism (از ریشهٔ لاتین voluntas = اراده و volo = من اراده می‌کنم). غرض این است که همانگونه که در برهان، یقینیات را نمی‌توان ثابت کرد و باید آن مقدمات را مسلم شمرد وگرنه تسلسل لازم می‌آید، در هر نظام عقلی نیز باید در جایی توقف کرد و به‌یك فعل «غیرعقلی» متوسل شد که همانا ایمان یا اراده به‌ایمان ورزیدن باشد. (مترجم)

۵. A. Schopenhauer (۱۷۸۸ ـ ۱۸۶۰). فیلسوف آلمانی. مهمترین اثر او کتابی است به‌نام **جهان همچون اراده و تصور**. (مترجم)

۶. Eduard von Hartmann (۱۸۴۲ ـ ۱۹۰۶). فیلسوف آلمانی که جهان یا حقیقت معقول را آمیزه‌ای از اراده و اندیشه می‌دانست. (مترجم).

۷. F. Nietzsche (۱۸۴۴-۱۹۰۰). فیلسوف آلمانی و نویسندهٔ کتاب ←

شکوفا شد. در غزالی تأکید بر اصالت اراده صریح و مشهود است و او برخلاف ارسطوییان و نوافلاطونیان، حقیقت قصوی را بیشتر در قالب «اراده» درك می‌کند تا «تفکر». به‌نظر وی فلاسفه و جدلیون با تأکید بر مثل افلاطونی، حق تکثر و تعدد در جهان حس و تجربه را آنگونه که شایسته بوده ادا نکرده‌اند و اضافه می‌کند که مثل قاصر از اشتمال بر اوج و ژرفای وجود باطنی ما هستند. به گفتهٔ وی: «آن کس که خداوند یار اوست از طریق اشراق و شهود به‌چیزی معرفت می‌یابد که تا ابد بر حکمت بحثی دانشوران پوشیده می‌ماند». به‌نظر او معدودی به‌اوج حقیقی کمال روحانی دست می‌یابند که همانا قدیسین و رسولان خدا و پیامبران او هستند و نفوس سافله مکلفند که ازآنها پیروی کنند. شناخت ما از پیامبری که عملاً از خداوند به او الهام می‌رسد با فرورفتن در شخصیت او و از طریق ارتباط درونی و روحی تحقق‌پذیر می‌گردد. به‌نظر غزالی صدق نبوت با تأثیر اخلاقی آن بر نفوس عامه به‌اثبات می‌رسد. غزالی نیز همچون کانت، دیانت و اخلاق را بسی به‌یکدیگر نزدیك می‌کند. به‌نظر وی نیز مانند کانت، حقانیت وحی در صحف الهی به‌قطعیت اخلاقی به‌ما معلوم می‌شود نه به جزمیت نظری.

موارد مشابهت میان نظریات و روش غزالی و آنچه امروز در فلسفهٔ جدید متجلی است تنها به‌کانت خاتمه نمی‌یابد بلکه در حالت و نظرگاههای کلی فلسفهٔ معاصر حتی در زمان ما نیز بچشم می‌خورد. می توان با اطمینان این نکته را یاد آور شد که باگسترش نحلهٔ مدرسیون

← معروفی به‌نام ارادهٔ معطوف به‌قدرت که به‌فارسی ترجمه شده‌است(مترجم)

جدید و پیروان سنت توماس در اروپا و با ظهور رنسانس در اسلام که هم‌اکنون با افکار غربی دست و پنجه نرم می‌کند، همانطور که زمانی با نظریات یونانی‌ـاسکندرانی در مواجهه بود، غور در آثار غزالی باز مورد توجه قرار خواهد گرفت و فرصتهای تازه‌ای برای گسترش نفوذ تعالیم او پدید خواهد آمد. اهتمام به‌یك بررسی عمیق درآثار غزالی در عصر حاضر، مسلماً موجد تحرکی نو لااقل در دو نحلهٔ فکری متخالف تحلیل فلسفی و تجربه‌گرایی دینی در جهان اسلام خواهد گردید، گرچه این امر ممکن است ظاهراً معضل بنظر برسد.

۱۰

ابن باجه

ابـوبکـر محمدبن یحیی‌بـن صائـغ (۳۳ـ۵۰۰ هـ/۳۸ ـ ۱۱۰۶م) عموماً معروف‌به ابن‌باجه[۱]، فیلسوف، شارح ارسطو، دانشمند (طبیب، ریاضی‌دان و منجم) شاعـر و موسیقی‌دان مسلمـان مشهور اسپانیـایـی بوده‌است[۲]. وجه تسمیهٔ ابن‌باجه (که Avempace یا Avenpace تحریف لاتینی آن است) شناخته نیست. ابـن خـلکـان آن را واژه‌ای مشتق از ریشهٔ فرانکی به‌معنای نقره می‌داند. در فرهنگ عربی مصباح واژه «ابن

---

۱. در انگلیسی و لاتین او را به‌نام Avempace یـا Avenpace مـی‌شناسند.

۲. ابـن‌خلدون در مقدمه حکایتی نقل می‌کند کـه روزی حـاکـم ساراگـوسا [سرقسطه] در اثر پاره‌ای از ابیات ابن‌باجه آنچنان به‌وجد آمد و بیخود شد که چیـزی نمانـده‌بود جامه را بر تـن چـاك کند و سوگند یـاد کرد کـه فیلسوف جـوان باید بـر بستری از طلا به‌خانهٔ خود طی طـریق کند. ابن‌باجه نگران از اینکه مبـادا این امر فرجام ناخوشایندی داشته‌باشد، در درون هر یك از لنگه های کفش خود سکه‌ای طلا قرار داد و بـدین ترتیب بـا راه رفتن بـر روی طلا به‌خانهٔ خود رهسپار گـردید (رجوع شود بـه‌مقدمه، برگـردان انگلیسی Franz Rosenthal نیویورك، ۱۹۵۸، مجلد سوم ، صص ۴۴۴ ـ ۴۴۳). ابن‌بـاجـه ضمن پرداختن بـه‌مـوضوعات دیگر، قطعه شعری دربارهٔ شکار سروده‌است به‌نام «ترجیعه». رجوع شود به:

G. Sarton, op. cit., Vol. II, Part I, p. 183.

درخصوص مقام والای وی در موسیقی، رجوع شود به:

H. G. Farmer, op. cit.; p. 222.

صائغ» از نظر لفظی به‌معنای فرزند طلاساز آمده‌است.

ابن‌باجه در ساراگوسا [سرقسطه] در حدود اواخر قرن پنجم هجری، یعنی قبل از ۱۱۰۶ میلادی، متولد شد، اما تاریخ دقیق تولدش معلوم نیست. وی در شهر زادگاه خویش به‌طبابت اشتغال داشت، اما پس از فتح ساراگوسا به‌دست مسیحیان در سال ۵۱۳ ه/ ۱۱۱۸م، در سویل [اشبیلیه] و اگساتینا[1] اقامت گزید. بعدها به‌فاس در مراکش رفت و در آنجا در دربار المراود به‌وزارت منصوب شد و همچنین به‌الحاد متهم گشت[2] و به‌تحریك دشمنانش مسموم و به‌قتل رسید (۵۳۳ه/۱۱۳۸م).

ابن‌باجه صاحب فنون متعدد بوده و بسیاری رسائل در زمینه های طب[3]، جغرافیا، نجوم، علوم‌طبیعی، شیمی و فلسفه نگاشته‌است. وی به‌برخی از فرضیه‌های بطلمیوس اشکال کرده و از این رهگذر راه را برای ابن‌طفیل و بطروجی باز کرده‌است. باید افزود که ایرادهای بطروجی به‌نظریهٔ بطلمیوسی مرکزیت زمین، بعدها الهام‌بخش کپرنیك

1. Xatina

۲. پاره‌ای از تذکره‌نویسان مسلمان مسامحه‌ای در کافر قلمداد کردن ابن‌باجه بخود راه نداده‌اند و این امر عمدةً به‌لحاظ فرط عقل‌گرایی وی بوده است (رجوع شود به‌**وفیات‌الاعیان** اثر ابن‌خلکان به‌تصحیح F. Wustenfeld چاپ Gottingen ۱۸۳۵-۵۰، مجلد دوم، صفحهٔ ۳۷۲.

۳. آثار ابن‌باجه در طب که تقریباً همهٔ آنها از بین رفته، تأثیر بسزایی دست‌کم بر مسلمانان قلمرو غربی اسلام داشته‌است. ابن ابی اصیبعه، ابن رشد را از شاگردان وی محسوب کرده‌است. رجوع شود به کتاب **عیون‌الانباء فی طبقات‌الاطباء** به‌تصحیح A. Muller طبع Königsberg، ۱۸۸۴، مجلد دوم، صفحهٔ ۶۳. بزرگترین گیاه‌شناس و داروساز مسلمان به‌نام ابن‌البیطار (متوفی به‌سال ۶۴۶ه/۱۲۴۸م) بکرات از رسالهٔ ابن‌باجه دربارهٔ مواد طبی نقل مطلب کرده‌است. رجوع شود به: .Sarton, op. cit

شد تا نظریهٔ خود را مبنی بر مرکزیت خورشید ارائه نماید[1]. رسالهٔ ابن‌باجه در موسیقی در غرب همانند رسائل فارابی در شرق، مقبول بود. وی نیز همچون فارابی در نواختن آلات موسیقی، خاصه عود، زبردست بوده‌است.

ابن‌باجه در فلسفه رساله‌های زیادی نگاشته که تعدادی از آنها در منطق است و یک رساله در نفس. کتاب اتصال العقل بالانسان و رسالة الوداع و کتاب تدبیرالمتوحد نیز از اوست[2]. علاوه بر اینها می‌توان از شروح او بر طبیعیات و کائنات جو و جانورشناسی[3] و سایر آثار ارسطو نام برد. اما مشهورترین رسائل فلسفی وی ـ که در واقع تنها نوشته‌های موجود اوست ـ تدبیرالمتوحد و رسالة الوداع است که هر دو را برای دوستی که اسپانیا را به‌قصد مصر ترك می‌کرده به‌رشتهٔ تحریر درآورده‌است. معرفت به آن هر دو اثر در حال حاضر صرفاً از طریق برگردان عبری آنها میسر است، گرچه رسالة الوداع به‌لاتینی نیز ترجمه شده‌است.[4] کتاب تدبیرالمتوحد احتمالاً ملهم از اوضاع و احوال ناهنجار

---

۱. شایان توجه است که کپرنیك درکتاب دوران‌ساز خود به‌نام:
De Revolutionibus Orbium Coelestium
(چرخش اجرام سماوی) از جمله از بطروجی نقل مطلب کرده‌است.

۲. سه اثر اخیرالذکر اکنون به‌زبان اصلی عربی و به‌تصحیح M. Asin Palacios موجود است. این مطلب را می‌توان اصلاحیه‌ای بر آنچه در همین بند در مورد موجود نبودن آثار ابن‌باجه گفته‌ایم تلقی کرد.

۳. شرح کتاب السماع الطبیعی لارسطوطالیس، کتاب الحیوان لارسطوطالیس. (مترجم)

۴. اثر اخیر در قرن پانزدهم توسط Abraham de Blames از زبان عبری به‌زبان لاتینی تحت عنوان *Epistola Expeditionis* برگردانده‌شد. برگردان عبری تدبیرالمتوحد صرفاً تلخیصی است از متن اصلی توسط موسی‌بن‌یوشع ناربنی که در شرحی که بر حی‌بن یقظان ابن‌طفیل نوشته، آمده‌است.

محلی و محیط نامطلوب وی بوده‌است. روزگار وی مقارن با عصر اعتقادات جزمی و تحجر بوده نه عصر آزادمنشی و روشن‌اندیشی. لذا ابن‌باجه در مقام فیلسوفی آزاداندیش در تمامی عمر عمیقاً احساس تنهایی می‌کرده و شاهد این امر، عنوان اثر وی تدبیرالمتوحد[1] می باشد.

در متافیزیك، ابن‌باجه بیش از آنکه متمایل به‌وحدت باشد به‌کثرت معتقد است. به‌نظر وی، سه جوهر وجود دارند که هریك را می‌توان مبدأ اعلی محسوب داشت، یعنی ماده و نفس و عقل که در اصطلاح جدید کم و بیش مطابقند با ماده و حیات و روح. جهت تبیین فصل ممیز آن سه، ابن‌باجه می‌گوید که ماده از خارج خود قبول حرکت می‌کند، روح یا عقل فی‌ذاته نامتحرك است لکن سایرین را به‌حرکت در می‌آورد و نفس که واجد موقعیتی میانه است، خود خویشتن را به‌حرکت می‌اندازد. بنا بر این، ماده آزاد نیست و علت حرکت آن در عقل و نفس است نه در خودش. در مقابل، نفس در افعال خود آزاد است. عقل و نفس هر دو ماده را به‌حرکت در می آورند، در حالی که نفس ممکن است خود خویشتن را به‌حرکت درآورد و عقل فی‌ذاته نامتحرك است. عقل کامل است و گردش و تغییر را در آن راه نیست. صورت و مبادی آن قدیم است و می‌توان گفت نوع بالاتری از ضرورت در فعلش موجود است. بنا بر این، بر پایهٔ نظریاتی که ابن‌باجه در هستی‌شناسی بدانها قائل است، بخوبی می‌تواند از عهدهٔ تبیین موجبیت علی در طبیعت و اختیار برای آدمی و

---

۱. متوحد به‌معنای تنهاست. (مترجم)

ضرورت برای عقل برآید.

مسألهٔ دیگری که ابن‌باجه بتفصیل مورد توجه قرارداده ارتباط میان نفس و عقل یا روح است. به‌نظر وی، صورت ماده، اصل روحانی آن است که می‌تواند جدا از ماده یا اشیاء مادی نیز تقرر داشته باشد. بنا بر این نظر، کلیات مستقل از جزئیات مادی وجود دارند و جواهری مفارق یا ذواتی روحانی هستند[1]. همانند افلاطونیان، ابن‌باجه معتقد است که مشاهدهٔ صور مجردهٔ کلی ما را به‌حوزهٔ روح متصل کرده، امکان درك حقیقت قصوی را فراهم می‌سازد. مرحلهٔ اول سیرمعنوی در بشر مبتنی است بر درك معنویات، و به‌عبارت دیگر، ادراك عنصر عقلانی در جهان مادی. مرحلهٔ بعد ادراك صور اولی یا مستقل از تجربه همانند زمان و مکان است. با سیر و تحول بیشتر، نهاد آدمی به درجه‌ای ارتقاء می‌یابد که مستقل از تجربیات حسی به‌درك خرد محض نائل شده و اصول اولی از قبیل قوانین بنیانی منطق و اصول متعارفی ریاضیات را ادراك می‌نماید. مطابق نظریه ابن‌باجه، ادراك کلی در جزئی و صور اولی تجربهٔ حسی و اصول اولی عقل محض بیشتر از طریق شهود تحقق می‌یابد تا از طریق عقل استدلالی. درك این مقولات به‌وسیلهٔ عقل فعال حاصل می‌شود. مرحلهٔ اعلای سیر معنوی یا عقلانی در آدمی، رسیدن به‌مرحلهٔ ادراك مستقیم واتصال با حقیقت عقلانی محض یا تفکر محض روح یا، به‌عبارت اخری، با عقل فعال می‌باشد[2].

۱. رجوع شود به‌کتاب **تدبیرالمتوحد**، به‌اهتمام M. Asin Palacios مادرید ۱۹۴۶، صفحهٔ ۱۹.

۲. عرفان ابن‌باجه، عرفانی تعقلی است نه عرفانی زاهدانه. بنا بر این ←

همانند اکثر فلاسفهٔ مسلمان، ابن‌باجه اتصال یا اتحاد عقل بشر با عقل فعال را که عقل بشر افاضه‌ای از آن است، سعادت اعلی و خیر قصوی توصیف می کند. به‌نظر او، با تأثیر عقل فعال بر عقل در حالت کمون در آدمی، عقل انسان به‌وادی حیات روحانی هدایت می‌شود. لکن حیات جاوید منوط به‌اتحاد کامل عقل بشر با عقل فعال است.

بر پایهٔ نظریه‌ای این چنین، ادعا بر این است که امیدی برای جاودانگی فردی باقی نمی‌ماند. با همهٔ اینها، ابن‌باجه اظهار می‌دارد که نفس که در این دنیا از طریق امیال و اعمال خاص اظهار وجود می‌کند، ممکن است به حیات خود پس از موت ادامه داده جزای خیر یا عقاب ببیند. تنها عقل محض یا عقل مجرد که در همگان یکی است، در حیات اخروی در عقل فعال مستحیل می‌شود و وجود مستقل نخواهد داشت. نظریاتی مشابه این نظریات بعدها از سوی ابن‌رشد نیز ارائه شده‌است[1].

قابل توجه است که، همانند پیروان هگل، ابن‌باجه معتقد است که تفکر عالیترین کار بشر است. از طریق تفکر است که بشر به‌حقیقت اعلی دست می‌یابد.[2] در وجه اعلای علم که مرحلهٔ خودآگاهی، یعنی

اتحاد با عقل فعال شرط لازم برای ایصال عارف به‌ذات باری است. در این خصوص او رسالهٔ مستقلی تحت عنوان **کتاب اتصال العقل بالانسان** تدوین کرده است.

۱. ابن رشد اثر فوق‌الذکر ابن‌باجه را در خصوص اتحاد نفس انسان با عقل فعال آنچنان با اهمیت تلقی می کرد که بر آن تفسیری نگاشته‌است.

۲. روزنتال بر این عقیده است که «چنانچه بتوان مشرب سایر فلاسفه را بدرستی عقل‌گرایی نامید، مشرب ابن‌باجه در مقایسه با آنها عقل‌گرایی ←

آگاهی عقل محض به خویشتن است، اتحاد فکر و حقیقت تحقق می یابد. وی همچون افلاطونیان، عقیده دارد که ادراك حسی جزئیات در مقایسه با ادراك صرفاً عقلی کلیات، گمراه‌کننده است. ابن‌باجه اشتیاق خاصی به‌جذبهٔ عرفانی ندارد که به‌نظر او چیزی جز یك کیفیت هیجانی نیست و صرفاً از طریق صور خیالی و استعاره قابل انتقال و بیان است. او در کناره‌گیری از متکلمین متشرع و عرفا تردید نمی‌کند و از اینکه غزالی نسبت به‌عرفان و مکاشفه به‌بهای از دست رفتن فلسفه تأکید دارد دریغ می‌خورد، زیرا آنچه را به مکاشفه آشکار می‌شود تجلیات استعاری حقایقی می‌داند که به‌طور کاملتر و صریح‌تر از طریق عقل محض دریافت می‌شود[1]. این مطلب کاملاً منطبق با تفکر هگلی است. پس جای شگفتی نیست که او را به اتهام الحاد با زهر مقتول کرده‌باشند.

نظریات اخلاقی ابن‌باجه را می‌توان از کتاب تدبیرالمتوحد او استنتاج کرد. به‌نظر وی، عمل اخلاقی عملی است که متعلق به فطرت

– افراطی است.» رجوع شود به:

E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, 1958, p. 163.

اگرچه ابن‌باجه به‌لحاظ اتکای شدید به‌عقل به‌عنوان طریقی برای شناخت حقیقت قصوی در میان سایر فلاسفهٔ اسلامی انبازی ندارد، مع‌هذا نمی‌توان در عقاید وی (بر خلاف اسپینوز) شاهد تلاش برای تعشق عقلی به‌ذات باری بود.

۱. ابن‌باجه اعتبار و اهمیت عظیم وحی نبوی را انکار نکرده و در واقع قرآن را عالی‌ترین عطیهٔ خداوند به بنی آدم می‌داند. با این همه او قویاً به امکان درك حقایق دین «به‌طریق فطری»، یعنی در پرتو طبیعی عقل، عقیده دارد. در خصوص تبیین و برداشت ابن‌باجه در مورد شهود نبوی، رجوع شود به اثر صغیر حسن‌المعصومی با مشخصات زیر:

«Ibn Bajjah on Prophecy» *Proceedings of Eighth Session, Pakistan Philosophical Congress* [1961], Lahore [1962], pp. 53 - 9.

حقیقی بشر باشد. و عمل اختیاری عملی است که به‌هدایت عقل توأم با آگاهی از مقصودی عقلانی صورت بگیرد. اگر شخصی مثلاً به‌سبب لغزیدن بر سنگی آن را بشکند، مانند یك کودك یا حیوانی پست بدون آنکه مقصودی در نظر داشته‌باشد رفتار کرده‌است. اما اگر او این عمل را به‌خاطر اینکه دیگران پایشان به‌آن سنگ نخورد انجام داده‌باشد، عمل وی بایستی عملی انسانی و عقلانی ملحوظ گردد.

ابن‌باجه در نظریات اخلاقی خود بیشتر متوجه رابطهٔ فرد با جامعه است و عقیده دارد که برای اینکه کسی بتواند عقلانی عمل کند، باید همواره خود را از انبوه خلق و لذت‌جوییهای پست آنان دور نگهدارد. اما به‌نظر او عقلا می‌توانند از حشر و نشر با یکدیگر سود ببرند.[1] جامعهٔ آرمانی متشکل از مردم خردمند، همانند گیاهان در هوای آزاد بدون نیاز به باغبان رشد می‌کند. جالب توجه این است که در جامعهٔ خردمندان به‌طبیب و روانپزشك و قاضی نیازی نیست، چه ایشان یار یکدیگرند و محبت میانشان پیوند برقرار می‌کند و همانند اولیاءالله در جست وجوی مداومشان در پی حقیقت مطلق، با آرامش و سعادت قرین هستند.

۱. بنظر می‌رسد منظور ابن باجه نوعی اشرافیت معنوی است چه آنکه وی صرفاً به حشر و نشر فلاسفه و مردان نخبه توجه دارد. روزنتال را عقیده بر این است که به‌منظور تحقق کمال معنوی است و نه صرفاً برای رفع نیازهای زندگی و زیستن در صلح و صفا که ابن باجه بر تشکیل جامعهٔ مدنی از افراد مختلف الطبع تأکید دارد. رجوع شود به اثر سابق‌الذکر از Rosenthal صفحهٔ ۱۶۲.

۱۱

ابن طفیل

ابوبکر محمدبن عبدالملک‌بن محمدبن محمدبن طفیل‌القیسی (۸۵ـ؟۱۱۱۰م/۸۱ـ؟۵۴۶ه) که باختصار ابن طفیل نامیده‌شده و در زبان لاتینی به‌ابوبکر (Abubacer) مشهور است، فیلسوف، پزشک، ریاضیدان، شاعر و عالم مسلمان اسپانیائی است. وی در گرانادا [غرناطه] به حرفهٔ پزشکی اشتغال داشت و بعدها در دربار ابویعقوب یوسف (دوران حکومت ۸۰ـ۵۵۸ه/۸۴ـ۱۱۶۳م) ازفرمانروایان سلسلهٔ موحدین (الموحدین) صدرالاطباء سلطنتی شد و ، بر حسب بعضی از اخبار، حتی به‌مقام وزارت نیز رسید. بایستی توجه داشت که بر عهده گرفتن این دو شغل با هم، در حکومتهای اسلامی امری غریب نبود.

ابن طفیل امروزه به‌خاطر داستان فلسفی مشهور خود به‌نام حی بن یقظان (زندهٔ فرزند بیدار) که یکی از جالب‌نظرترین کتابهای قرون وسطی بشمار می‌رود، شهره است[1]. این کتاب به‌زبانهایی چند ترجمه

---

۱. نقل شده که ابن‌طفیل آثار عدیدهٔ دیگری در سایر موضوعات نیز تألیف کرده‌است، از جمله دو رساله در پزشکی و شرحی بر «کائنات جو» ارسطو، که گویا همگی از بین رفته‌باشد. در خصوص اثر او در پزشکی، رجوع شود به کتاب عیون‌الانباء فی طبقات‌الاطباء، به‌اهتمام A. Muller، طبع Königsberg، ←

شده‌است. در سال ۷۵۰ھ/۱۳۴۹م، یک یهودی به‌نام موسی‌بن یوشع ناربنی، آن را به‌زبان عبری ترجمه و تحشیه کرد. بعد نخستین‌بار در سال ۱۶۷۱ توسط ادوارد پوکاک[1] از دانشگاه آکسفورد به‌ضمیمهٔ متن عربی آن که قبلاً توسط پدر وی تصحیح شده‌بود، به‌لاتینی ترجمه و منتشر شد و سپس به‌اغلب زبانهای اروپایی از جمله هلندی (۱۶۷۲)[2] روسی (۱۹۲۰)[3]، اسپانیایی (۱۹۳۴) و غیره[4] ترجمه گردید. در سال ۱۶۷۴ جی. کیث[5] از پیروان فرقهٔ مسیحی کویکرزها [انجمن دوستان] و در سال ۱۶۸۶ جی. اشول[6] و در ۱۷۰۸ سایمون اوکلی[7] آن کتاب را به‌زبان انگلیسی برگردانیدند[8]. برای خوانندگان

۱۸۸۴، مجلد دوم، صفحهٔ ۷۸. [کتاب **حی‌بن یقظان** را بدیع‌الزمان فروزانفر به‌فارسی ترجمه کرده‌است و با عنوان **زندهٔ بیدار** در سال ۱۳۳۴ به‌وسیلهٔ بنگاه ترجمه و نشر کتاب در تهران منتشر شده‌است (مترجم)]

1. Edward Pococke

۲. شایان توجه است که I. Bouwmeester، اول کسی که **حی‌بن یقظان** را به زبان هلندی ترجمه کرده، از دوستان و یاران اسپینوزا بوده‌است و ترجمهٔ او آنچنان با اقبال روبرو شد که در سال ۱۷۰۱ تجدید چاپ شد.

۳. ترجمهٔ روسی در سال ۱۹۲۰ در لنینگراد توسط J. Kuzmin انجام شد. اما دکترسید محمد یوسف به دو برگردان روسی دیگر نیز اشاره دارد که قدمت انتشار یکی به سال ۱۷۰۱ می‌رسد. در این خصوص رجوع کنید به دیباچهٔ او بر ترجمهٔ اردوی **حی‌بن یقظان**، تحت عنوان *Jita Jagta*، کراچی، ۱۹۵۵.

۴. در اینجا لازم است از برگردان آلمانی **حی‌بن یقظان** توسط J. Georg Pritius (فرانکفورت، ۱۷۲۶) و برگردان دیگری به‌همان زبان توسط J. G. Eichhorn (برلن، ۱۷۸۲ و ۱۷۸۳) نیز ذکری بعمل آورد.

5. G. Keith   6. G. Ashwell   7. Simon Ockley

۸. ترجمهٔ سایمون اوکلی تاکنون چندین بار تجدید چاپ شده‌است. در سال ۱۹۰۵ با اصلاحاتی توسط E. A. van Dyck در قاهره مجدداً انتشار یافت. همچنین ترجمهٔ تجدید نظر شده‌ای توسط A. S. Fulton در سال ۱۹۲۹ در لندن طبع گردید. ملخصی از این کتاب به‌قلم Paul Bronnle در سلسله کتب Wisdom of the East در سال ۱۹۱۰ در لندن انتشار یافت. تاکنون بهترین ←

عرب زبان، معتبرترین متن عربی آن به‌تصحیح لئون گوتیه[1] است که با برگردان فرانسوی در سال ۱۹۰۰ در الجزایر انتشار یافت[2].

لایب‌نیتس، فیلسوف بزرگ آلمانی (۱۷۱۶-۱۶۴۶) با اثر ابن طفیل از طریق برگردان لاتینی آن توسط ادوارد پوکاك آشنا بود و بطوری که نقل شده، بسیار بر آن ارج می‌نهاد. اخیراً ادعا شده‌است که مایهٔ اصلی رمان معروف «رابینسون کروزو» که در سال ۱۷۱۹ نوشته شده، توسط دانیل دفو از کتاب حی‌بن یقظان اقتباس گردیده و به‌احتمال قوی وی از ترجمهٔ سایمون اوکلی که در سال ۱۷۰۸ انجام شده بود استفاده کرده‌است.

ترجمهٔ تحت‌اللفظی «حی‌بن یقظان»، زندهٔ فرزند هشیار یا زندهٔ فرزند بیدار است که معنای رمزی مهمی دارد. منظور از زنده اشاره به‌بشر یا عقل اوست و هشیار یا بیدار اشاره به‌ذات باری یا عقل الهی است. این مطلب توجه دارد به‌آیه‌ای از قرآن که خداوند را نه چرت فرا می‌گیرد و نه خواب (سورهٔ ۲ آیهٔ ۲۵۵، [لاتأخذه سنة و لانوم]). بنا بر این، حی‌بن یقظان به‌طور رمزی اشاره به‌این مطلب دارد که عقل

ترجمه به‌زبان انگلیسی از Lenn Evan Goodman است که در سال ۱۹۷۲ انتشار یافته‌است.

1. Leon Gauthier

۲. ذکر تمامی نشرهای دیگر کتاب در شرق نه امکان‌پذیر و نه متضمن فایده خواهدبود، الا اشاره به‌این که تنها در سال ۱۲۹۲ه (۲-۱۸۸۱م) شش طبع مختلف از **حی‌بن یقظان** انتشار یافت: چهار چاپ در قاهره و دو چاپ در قسطنطنیه. و نیز لازم است از دو برگردان اخیر کتاب به‌زبان اردو که مدتها انتظار آن می‌رفت یکی توسط ظفر احمد صدیقی تحت عنوان **فلسفهٔ حی‌بن یقظان**، علیگر، ۱۹۵۵؛ و برگردان سابق‌الذکر توسط دکتر سید محمد یوسف نام برد.

آدمی از خداوند نشأت گرفته و ازین‌رو استعداد درك کنه حقیقت را مستقل از الهامات نبوی که در صحف الهی آمده‌است، دارا می‌باشد. ابن‌طفیل کلمهٔ عقل را در مفهوم وسیعی بکار برده و کلاً به‌جنبهٔ شهود عرفانی آن نظر دارد. این معنا هماهنگ با فلسفهٔ نوافلاطونیان می‌باشد که کتاب مورد بحث به‌نحو بارزی متأثر از آن است.

عنوان فرعی کتاب ابن‌طفیل، «اسرارالحکمةالاشراقیه» (اسرار فلسفهٔ اشراق) است که در واقع عنوان یکی از آثار ابن‌سینا می‌باشد. حی‌بن یقظان نیز نام حکایت تمثیلی و عرفانی کوتاهی از نوشته‌های ابن‌سیناست. ابن‌طفیل در واقع اسامی شخصیتهای زمان خود ـ یعنی حی و سلامان و ابصال ـ را نیز از آن داستان نسبتاً بی‌روح ابن سینا اقتباس کرده‌است. این اسامی در آثار مشابهی از نصیرالدین طوسی (۶۷۲ـ۵۹۷ھ/۷۴ـ۱۲۰۱م) و جامی (۹۸ـ۸۱۷ھ/۹۲ـ۱۴۱۴م) نیز تکرار شده‌است.[۱]

۱. مسلم است که چارچوب رمانتیك **حی‌بن یقظان** ریشهٔ بسیار قدیمی دارد و سابقهٔ آن را می‌توان در داستانی باستانی به‌نام «اسکندر و حکایت بت» یافت. حکایت مشابهی نیز از منابع یونانی توسط حنین‌بن اسحاق (متوفی به سال ۲۶۴ھ/۸۷۷م) به‌ترجمه درآمده‌است. پر بیراه نیست که پیدایش آن را مربوط به ادوار نوافلاطونی و هرمسی دانست (در خصوص تعبیر اخیر، رجوع شود به **ابن‌سینا و تمثیل عرفانی**، تصنیف هنری کربن:
Henry Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, 1969, pp. 208-23)
[این کتاب در سلسله انتشارات انجمن آثار ملی به‌یادگار جشن هزارهٔ ابوعلی سینا در ۱۳۳۳ خورشیدی در تهران نیز منتشر شده‌است. (مترجم)]
با همهٔ اینها باید اذعان کرد که ابن‌طفیل اولین کسی بوده که روح جدیدی در کالبد این داستان دمیده و از آن به‌طور کامل جهت تبیین موضوعی کاملا فلسفی بهره‌برداری کرده‌است. رجوع شود به: G. Satorn, op. cit., Vol. II, Part I, p. 354

باید خاطرنشان ساخت که مشابهتهایی بین کتاب ابن‌طفیل و تدبیرالمتوحد ابن‌باجه نیز وجود دارد. اما ابن‌طفیل نه تنها از ابن باجه، بلکه از فلاسفهٔ پیش از او، از فارابی به‌بعد نیز الهام گرفته است. در مقدمهٔ کتاب، ابن‌طفیل فلاسفهٔ متقدم، خاصه فارابی و ابن‌سینا و غزالی و ابن‌باجه را می‌ستاید، هر چند که به‌پاره‌ای اختلاف نظرهای خود با آنان نیز اشاره می‌نماید.

داستان حی‌بن یقظان را می‌توان به‌شرح زیر خلاصه کرد:

پسری فاقد ابوین (خود بخودی) در جزیرهٔ حارهٔ دور افتاده‌ای نزدیك خط استوا(احتمالاً جزیرهٔ سیلان) بدنیا می‌آید[1]. آهویی به‌تغذیهٔ او پرداخته نخستین مربی وی می‌شود. پسرك با شیر آهو و در جمع حیوانات بزرگ شده، زبان آنان را فرامی‌گیرد و بعدها خود را به‌یك چوبدستی مجهز کرده به‌اهمیت دستهای خویش پی‌می‌برد و بدین‌ترتیب شکارچی می‌شود. آهویی که وی را شیر داده‌بود می‌میرد و آنگاه حی با قطعه سنگ تیزی به‌تشریح اندامهای آن می‌پردازد تا سرانجام به‌این نتیجه می‌رسد که قلب، عضو اصلی بدن و جایگاه اصلی حیات است. همچنین از این طریق به‌نخستین دریافت خود دست می‌یابد مبنی بر اینکه از هر موجود زنده پس از مرگ چیزی غیرقابل رؤیت بیرون می‌رود. بتدریج که کالبد آهو به فساد می‌گراید، حی از زاغان

۱. از برای«سیلان»آنچنان‌آب و هوایی قائل بوده‌اند که توالد خود بخودی یا خلق‌الساعه را درآنجا ممکن تصور می‌کرده‌اند. حسب افسانه‌ای رایج، هبوط حضرت آدم در آن سرزمین بوده‌است. امکان ظهور خود بخودی بشر به سبب تعارض با نظریهٔ خلقت او، همواره موضوع مناقشه در میان محققان اسلامی بوده‌است. در این خصوص رجوع شود به اثر دکتر م. غلاب تحت عنوان «ابن‌طفیل»، مندرج در مجلة الازهر، مصر، ۱۳۶۱ﻫ/۱۹۴۲م.

چگونگی به‌خاك سپردن آن را می‌آموزد. ضمناً بر حسب اتفاق در می یابد که درختان خشك از مالیده‌شدن شاخه‌هایشان به‌همدیگر شعله‌ور می‌شوند. آتش را به‌بیتوته‌گاه خود می‌برد و همچنان روشن نگاه می دارد. این کشف او را به‌تفکر دربارهٔ آتش نامریی موجد گرمای تن جانداران وامی‌دارد و لذا به‌تشریح پیکر سایر جانوران می‌پردازد.

بتدریج حی بیشتر پیشرفت می‌کند. خود را با پوست ملبس کرده می‌آموزد که چگونه پشم و الیاف بریسد و نیز سوزن بسازد. از پرستوها یاد می‌گیرد که چگونه خانه بسازد و خود به‌مرغان شکاری می‌آموزد که برای او به‌شکار بپردازند و نیز نحوهٔ استفادهٔ از تخم پرندگان و شاخ گاو را درمی‌یابد. حیوانات جزیره و گیاهان و معدنیات و پدیده‌های جوی آن را مطالعه می‌کند و از این رهگذر به‌عالیترین سطح علم فاضل‌ترین علمای علوم طبیعی دست می‌یابد[1] و بعدها از علم به فلسفه و از فلسفه به‌عرفان می‌پردازد.

تکثر پدیده‌های طبیعت او را شگفت‌زده می‌کند و لذا بر آن می‌شود تا به‌اصل واحدی که مابه‌الاشتراك همهٔ آنها باشد دست یافته از این طریق در نهایت امر به‌اصل واحد حاکم بر جهان برسد. در سیر و تفحص خود در مورد طبیعت مادی که در هر قسمت آن میان جسم و صورت روحانی تمایز قائل می‌شود، «وجود مجرد تطورناپذیری را که علت کل هستیهاست استنتاج می‌کند.» و با مداقه و ژرف اندیشی، موفق به‌شناخت خداوند از طریق تجلیات او در طبیعت می گردد. ذات باری در نظرش مختار و عاقل و عالم و رحیم جلوه‌گر

۱. این قسمت از داستان حاوی اطلاعات علمی مختلف است و از جمله یك طبقه‌بندی طبیعی از علوم بدست می‌دهد.

می‌شود.

حی بعدها به‌فحص در خصوص روح خود که وسیلهٔ وصول او به‌شناخت صفات خداوند بوده می‌پردازد و درمی‌یابد که به‌حوزه‌ای ورای مولود حیوانی متعلق است و شباهت و قرابتش با روحی است که افلاك را تحت سیطره دارد و صرفاً به‌لحاظ جسمش به‌زمین وابسته است و روح یا نفسش که از آن عالیتر در او نیست، بی‌تردید دارای منشأ آسمانی است و نتیجه می‌گیرد که آن چیزی که بدان وسیله به‌درك ذات برین نائل گردیده باید خود شبیه به‌آن ذات باشد.

این تفکرات، او را بر آن می‌دارد تا قواعدی برای رفتار خود در آینده مقرر دارد. نیازهای جسمانی خود را به‌حد ضرورت مطلق، محدود می‌سازد. می‌کوشد فقط از میوه‌ها و سبزیهای رسیده تغذیه کند و تنها در صورت اضطرار غذاهای حیوانی بخورد و تا می‌تواند به مدتهای هر چه طولانی‌تر روزه بگیرد. عزم جزم می‌کند که نسل هیچ یك از انواع جانوران یا گیاهان نباید به‌خاطر او منقرض شود. به رعایت نظافت در حد وسواس اهتمام کرده در مواقع قدم زدن در ساحل، مسیر خویش را با حرکت اجرام آسمانی به‌طرز خاصی هماهنگ می‌سازد. از طریق چنین کارهایی حی متدرجا موفق می‌شود نفس حقیقی خود را به‌ورای زمین و آسمانها ارتقا دهد و بدین ترتیب به‌روح الهی برسد. در این مرحله، به‌عوض تجربهٔ پیشین خود مبنی بر غور بر وجود خداوند، به‌درجهٔ محظوظ شدن از رؤیت ملکوتی ذات باری و اتحاد عرفانی دست می‌یابد.

متعاقب آنکه حی به‌کرات از جذبه‌های عرفانی بهره‌مند می‌شود،

انزوا و خلوت او توسط تازه‌واردی مختل می‌گردد. در جزیرهٔ مجاور، مردمی می‌زیند که گرچه تظاهر به‌پیروی از شریعت اسلامی می‌کنند، اسیر لهو و لعبهای دنیوی هستند. یکی از دوستان سلامان، فرمانروای این جزیره، به‌نام آصال (یا ابصال)[1] به‌قصد استغراق در مطالعه و تهذیب نفس عازم جزیرهٔ حی به‌تصور غیرمسکون بودن آن می‌شود و در آنجا به‌حی بر می‌خورد. وقتی که حی لسان آدمیان را فرامی‌گیرد، هر دو متقاعد می‌شوند که تعبیر عقلی دین یکی، با فلسفهٔ دیگری، اساساً یکی است. حی به‌قصد تبلیغ صورت ناب معتقدات دینی به همراه آصال عازم جزیرهٔ مجاور می‌شود. اما رسالت آنها با توفیق قرین نمی‌شود و سرانجام هر دو به‌این نتیجه می‌رسند که اقدام پیامبر در تبلیغ حقیقت به‌مردم به‌زبان مجاز، عملی مدبرانه بوده‌است و به‌این جهت بر آن می‌شوند که به‌آن جزیرهٔ غیرمسکون بازگردند تا بتوانند زندگی خویش را بیش از پیش وقف خداوند کنند.

محتوای فلسفی حی بن یقظان

مطالعهٔ دقیق داستان فلسفی ابن‌طفیل نظریات جالب توجهی دربارهٔ مسائل مهم و بزرگ فلسفی بدست می‌دهد[2].

---

۱. این هر دو، دو شکل مختلف از آن نام است، ولی احتمالاً شکل حقیقی، همانطور که در شعر معروف جامی آمده، ابصال است.

۲. در خصوص تعبیر فلسفی **حی بن یقظان** به‌منابع زیر مراجعه شود: اثر سابق‌الذکر ظفر احمد صدیقی، اثر سابق‌الذکر دکتر محمد یوسف، فصل اول، اثر خواجه عبدالحمید به‌مشخصات زیر:

«The Philosophical Significance of Ibn Tufail's Hai Ibn Yaqzan», *Islamic Culture*, 1948, pp. 50 - 70.

آیا دیانت فطری، یعنی دین بدون وحی، ممکن است؟ بنظر می رسد که این داستان، به‌صریح‌ترین بیان عقیده به‌این امکان دارد. ابن طفیل مـــی‌گوید که حتی اگر خداوند از طریق انبیائش خود را آشکار نساخته‌بـود، دانشمندان و عـرفا و فـلاسفه از طریق مطالعهٔ طبیعت و نفس انسانی و کائنات به‌کشف او کامیاب می‌شدند. حتی ادراك صفات خداوند مانند عقل و عشق او نیز از راه مطالعهٔ طبیعت میسر می بود. چنین روشی، شیوهٔ تجربـی تمـام عیـار اثبات ذات بـاری و شناخت اوسـت. خـداوند بتحقیق اصل وحـدت‌بخش عالم است و کشف ایـن حقیقت نباید نزد حکیم چندان به‌درازا بکشد. عـارف از طـریق فـرو رفتن در خود و طیران روح به‌رؤیت خداوند نائل می‌گردد و مشاهدهٔ جمـال حق نـزد وی به‌معنای اتصال مستدام بـا حقیقت قصوی یعنـی اتحاد بـا ذات بـاری نیز هست. بر او عیان می‌شود که ذات بـاری و روح بشر همانند یکدیگرند و روح بشر در حقیقت بهره از روح الهی دارد. عنوان حی‌بن یقظان از این رو انتخاب شده‌است.

ابن‌طفیل در داستان خویش بوضوح تفاوت میان دو نوع شناخت را آشکـار می‌سازد: یکـی منطقی و مع‌الـواسطه و دیگـری شهودی و بی‌واسطه. فقط از طریق دوم است که می‌توان ارتباط مستدام با حقیقت الهی داشت. از طرف دیگر، طریق اول واجد این امتیاز است که قابل بیان در قالب کلمات است و بدین ترتیب انتقال‌پذیر به‌دیگران، حال

و نیز اثر زیر از ب. ح. صدیقی:

«The Philosophy of Hai Ibn Yaqzan», *Proceedings of Fifth Session Pakistan Philosophical Congress* [*1959*], *Lahore* [*1959*].

و همچنین به اثـر م. یـونس فـرنجی محلی، تحت عنـوان «ابـن‌طفیل» در نشریهٔ معارف، اعظم‌گر، ۱۹۲۲، صفحات ۱۸ الی ۲۸.

آنکه هیچ گونه وسیله‌ای برای بیان دومی به‌جز استفاده از صور خیال و تمثیل وجود ندارد. بیان معنا در قالب تمثیل فلسفی به‌این جهت بوده‌است.

موضوع اصلی داستان اذعان به‌وجود قرابت نزدیك میان دین و فلسفه است و اینکه حکیم از طریق شهودی به‌شناخت حقیقت ژرف عقاید دینی ولو مستتر در حجاب لسان مجازی، واصل می‌گردد. فقط فیلسوف معنای عمیق حقایق دینی را درك می‌کند، اما نباید سعی در فهماندن تعابیر فلسفی عقاید دینی به‌عامه نماید. مردم مستغرق در تلاش معاش اقتصادی و اجتماعی و اغلب فاقد توان لازم برای درك ظرایف و بواطن معانی فلسفی هستند. لذا ابن‌طفیل نتیجه می‌گیرد که رسول اکرم (ص) حق داشته‌است که حقایق دینی را به‌تودهٔ مردم به‌لسان قرآن تبلیغ فرماید. به‌نظر او، این عقیده درست است که عامهٔ مردم را فقط می‌توان از طریق دین آمیخته به‌تمثیلات و معجزات و تشریفات و عقوبتها و پاداشهای اخروی به‌انتظام اخلاقی و اجتماعی سوق داد و صرفاً از این راه است که آنها را می‌توان به سلوك اخلاقی در زندگی راغب کرد.

ابن طفیل سعی دارد بر مبنای شخصیتهای اصلی داستان خود، یعنی حی و سلامان و آصال، سه الگوی متمایز از انسان تصویر کند.

نخست فیلسوفی است که با برخورداری از موهبت ذاتی تفکر و کف نفس به‌کسب هدایت از عالم علوی نائل می‌گردد و مرحله به‌مرحله عروج می‌کند تا به‌وحدت عرفانی با عقل فعال و نهایتاً ذات الهی برسد و این حی است که قهرمان داستان است.

دوم متکلمی متفکر چون آصال است که می‌کوشد زبان استعاری قرآن را در پرتو عقل تفسیر نماید.

سوم شخصیتی است با نظریات سنتی که به‌عقاید موروثی پای بند است و دقیقاً به‌انجام تشریفات و مراسم عرفی دین اهتمام می ورزد. چنین شخصیتی در قالب شخصیت سلامان تصویر می‌گردد که بنا به‌روایت داستان، شهریار جزیرهٔ مجاور است.

این سه الگو به‌ترتیب درجات روحانی خویش عرضه شده‌اند و با حی است که ابن‌طفیل خود را همانند می‌یابد. قابل ذکر است که چشمان آصال فقط از طریق نشست و برخاست و تبادل افکار با حی به‌حقایق ژرف قرآن باز می‌شود. این امر نمایانگر اهمیت فلسفه برای دین است. به‌هرحال، کتاب این استنتاج زننده و ناخوشایند را امکان‌پذیر می‌سازد که «بدون استعانت از وحی نبوی نیز بشر می تواند در پرتو بینش معنوی به‌فلاح علوی نائل گردد.» ابن طفیل، به پیروی از نوافلاطونیان، قویاً به‌امکان اتحاد با خدا به‌وساطت عرفان و فلسفه معتقد است.

رگهٔ اصلی داستان، فلسفهٔ نوافلاطونی است. همچنین به‌نظر ما برخی عناصر از مکتب فیثاغوری و حتی کیش جین[1] و آیین زردشت در آن دیده‌می‌شود[2]. پرهیز حی از گوشت و اصرار در گیاه‌خواری و

۱. Jainism. یکی از ادیان هند که دارای کتاب مقدس و معابد و طبقهٔ رهبانی و مناسك ویژه است و پیروان آن معتقدند که گرچه خدایان زمام ماده و زمان را در دست دارند، آفرینش جهان و انتظام بخشیدن به‌کائنات از لحاظ معنوی، تنها از عهدهٔ روح پاك آدمی برمی‌آید. (مترجم)

۲. در واقع در این داستان استثنایی، می‌توان شاهد رشد تدریجی تمدن بشر بود ـ یعنی تکامل آدمی «از نخستین مرحله که در تاریکی کورمال کورمال ←

پارسامنشی و حفظ طهارت بدن و هماهنگ ساختن تمام حرکات خود با اجسام آسمانی، نشانه‌هایی از نفوذ مکتب فیثاغورس است. او همچون پیروان کیش جین و بوداییان، گیاه‌خواری تمام عیار است و احترام بسیار نه تنها نسبت به‌حیات حیوانی، بلکه حتی برای حیات گیاهی قائل است. فقط میوهٔ رسیده می‌خورد و دانه را با خلوص عقیده در خاك می‌کارد تا هیچ نوعی از آن به‌واسطهٔ حرص او نابود نشود. نخستین حیرت دینی حی از دیدن پدیدهٔ آتش برانگیخته می‌گردد و دائماً آن را افروخته نگه‌می‌دارد. این اماره، عقیدهٔ پارسیان را نسبت به‌آتش در ما تداعی می‌کند. همهٔ اینها مساعی ابن‌طفیل را در جهت تلفیق و التقاط عقاید مختلف که از خصایص بارز نظامهای فلسفی اکثر فلاسفهٔ اسلامی است نشان می‌دهد.

گام بر می‌دارد تا وصول به قلهٔ پر نور و خیره‌کنندهٔ تفکر فلسفی.».

۱۲

ابن رشد

ابوالـولید محمدبن احمدبن محمـدبـن رشد (۵۲۰-۹۵ ه/۹۸ - ۱۱۲۶ م) که عموماً به‌ابـن‌رشد (و نزد اروپائیان به Averroes) مشهور است، بزرگترین فیلسوف مسلمان غربی در قـرون وسطی است. دانته در کمدی الهی («دوزخ»، قطعهٔ چهارم، بیت ۱۴۴) وی را «مفسر» می خوانـد، چه او در عصر دانته بزرگترین مفسر آثار ارسطو بشمار مـی رفته است.[۱] ابن‌رشد در طب و نجوم نیـز واجـد اعتبار بـوده‌است[۲].

---

۱. در واقع ابن‌رشد از سوی امیر ابویعقوب یوسف رسماً به نوشتن شروحی بر آثار مختلف ارسطو مأمور شد. در اجرای این امر، ابن‌رشد بـر هـر یـك از آثار عمدهٔ ارسطو ملخصی (زیر عنوان «جامع») نوشت، بعد شرحی مختصر (به نام«تلخیص») و نهایتاً از برای طلاب فاضل مطالبی مفصل (موسوم به «شرح» یا «تفسیر»). جای شگفتی است کـه ابـن‌رشد مدتها در جهان اسلام نه به‌خاطر شروح خود بلکه بیشتر به‌لحاظ کتاب **تهافت‌التهافت** که در رد کتاب **تهافت‌الفلاسفه** غزالی نوشته، شهره بود. به‌هر تقدیر، شروح وی موجد تحرك قابل ملاحظه در جهان یهود و دنیـای مسیحیت بـوده‌است. از ایـن‌رو، با وجـود اینکه اغلب شروح او به زبان اصلی عربی از بیـن رفته، به ترجمانهای عبری یـا در قالب ترجمان لاتینی از عبری، همچنان حفظ شده‌است.

۲. او یکی از بزرگترین اطبای عصر خود محسوب بوده‌است. بنا بـه گفتهٔ سارتـون اولیـن شخصیتی بوده که طـرز کار شبکیهٔ چشم را توضیح داده و بـه این نکته دست یافته‌بود کـه یك‌بار ابتلای بـه‌آبلـه، موجد مصونیت بعدی از آن بیماری است. رجوع شود به:

←

لکن همهٔ اینها تحت‌الشعاع مقام فلسفیش قرارگرفته‌است.

فلسفهٔ ابن‌رشد نقطهٔ اوج تفکر اسلامی از یکی از جهات اساسی یعنی فهم فلسفهٔ ارسطو است. پیش از ابن‌رشد و از زمان کندی به بعد، تقریباً سعی تمام فلاسفهٔ مسلمان بر آن بود تا نظام فلسفی ارسطو را بفهمند، لکن اکثر آنها به‌لحاظ انحراف اسفبار به‌سوی آثار نامعتبر منسوب به‌استاگیرایی[1] در مساعی خود با توفیق قرین نبودند و همواره باشتباه آثار مختلف نوافلاطونی را آثار اصیل مشایی تلقی می‌کردند. اما در زمان ابن‌رشد تعداد معتنابهی از آثار ارسطو به‌زبان عربی در دسترس قرارداشت و نامعتبر بودن بسیاری از آثار جعلی منسوب به‌ارسطو شناخته‌بود. از این رو تفاوت عمده میان ابن‌سینا و ابن‌رشد این بود که دومی فهم اصیل‌تر و جامع‌تری نسبت به‌ارسطو داشته‌است.

ارسطو از نظر ابن‌رشد بلند مرتبه‌ترین و پر استعدادترین متفکر

Sarton, op. cit., II, 356.

در طب او دانشنامه‌ای با عنوان **کتاب‌الکلیات فی‌الطب** تألیف کرده‌است که (اصل عربی آن از میان رفته و ترجمهٔ لاتینی آن باقی مانده است. م.) بترتیب شامل هفت‌کتاب به‌شرح زیر : کالبدشناسی، فیزیولوژی، آسیب‌شناسی عمومی، تشخیص بیماری، مفردات پزشکی، بهداشت و درمان شناسی عمومی. این دانشنامهٔ پزشکی پس از ترجمه شدن به زبان لاتینی، به‌عنوان‌کتاب درسی طب در دانشگاههای عدیدهٔ مسیحی با اقبال روبرو شد. همچنین‌او بر منظومهٔ پزشکی ابن‌سینا به‌نام **ارجوزه فی‌الطب**، شرحی نگاشت. در نجوم او ملخصی از **المجسطی** اثر بطلمیوس تهیه‌کرد و نیز کتابی در خصوص حرکات افلاک تحت عنوان **کتاب فی حرکات الافلاک** تدوین کرد. رجوع شود به اثر سابق‌الذکر از سارتون.

۱ . لقب Stagirite (استاگیرایی، اهل استاگیرا) که مؤلف برای ارسطو بکار برده به‌لحاظ تولد وی در Stagira (استاگیرا) از مستعمرات یونان واقع در مقدونیه بوده‌است. (مترجم)

و بزرگترین فیلسوف همهٔ اعصار و یگانهٔ فرزانه و دانای حقایق خدشه ناپـذیر محسوب بـوده‌است. معتقد بود که کشفیات جـدید در علم و فلسفه مستلزم هیچ‌گونه تحول بنیادی یا دگرگونی مهم در نظام فکریی که توسط ارسطو طرح‌ریزی شده‌است، نیست. البته، به‌نظر وی، ممکن بود کسی ارسطو را مورد سوءِ تعبیر قراردهـد و دربارهٔ مقام و منزلت او در تاریخ تفکر بشری درست قضاوت نکند، اما اگر ارسطـو صحیحاً فهم می‌شد، معلوم می‌گشت که نظام فلسفی وی در عالیترین مرتبه‌ای است که دانش بشر می‌تواند در وصول به‌آن کامیاب گردد. قابل ذکر است که سانتایانا[1] نیز در عصر کنونی نظریاتی مشابه دربارهٔ ارسطـو اظهار داشته‌است[2]. ابن‌رشد ستایشگر پر حرارت منطق ارسطـو بـوده است. به گفتهٔ او: «بدون آن هیچ‌کس سعادتمند نتواند بود، و جـای تأسف است که افلاطون و سقراط به‌آن وقوف نداشته‌اند.» سرسپردگی ابن‌رشد به ارسطو بـرایش گران تمام شد. او به‌لحاظ اقــدام به‌نزدیك ساختن نظام ارسطو به‌اسلام سخت در معرض حملهٔ متشرعه قرارگرفت. متکلمین احساس می‌کردند که ابن‌رشد برای آنکه عقاید اسلامی را با فلسفهٔ ارسطویی هماهنگ سازد، اسلام را بـه‌پایین‌ترین حد تنزل داده است و این امر برای آنان بسیار ناگوار بود. لذا اتهامات عدیدهٔ رفض بر او وارد می‌ساختند[3].

---

۱. George Santayana (۱۹۵۲ - ۱۸۶۳) فیلسـوف اسپـانیـایـی تبـار امریکایی. (مترجم)

۲. رجوع کنید به کتاب او: *Life of Reason*.

۳. یکی از نتایج حملات متکلمین بـر ابـن‌رشد در خصوص عقـاید مختلف فلسفیش ایـن بود کـه در سال ۵۹۱ ه‍/۵-۱۱۹۴م امیـر ابـویـوسف یعقـوب المنصور کـه آن زمـان در شهر سویل [اشبیلیه] بـود دستور داد تمامی آثـار ←

نظریـات اصلی فلسفی ابـن‌رشد کـه بعدهـا موجب اتهام رفض علیه وی شد، مربوط به مسائل قدم عالم، ماهیت علم خداونـد و علم او به غیوبات، بقای روح انسانی و حشر اوست. در بادی امر مطالعهٔ آثـار ابن‌رشد در خصـوص آن نـظریـات ممکن است رفضیات بنظـر بـرسد، لکن با مطالعهٔ دقیق معلوم می‌شود کـه وی بـه‌هیچ وجه منکر اعتقـادات دینی نیست. و صـرفاً بـه‌روش خـود اعتقادات را تعبیر و تفسیر می‌کند تا آنها را با فلسفه هماهنگ سازد.

در مورد نظریهٔ قـدم عالم، وی اصل حدوث را انکار نمی‌کند، بلکه فقط تفسیری دربارهٔ آن ارائه می‌دهد که با آنچـه متکلمین ارائه داده‌اند متفاوت است. بنظر می‌رسد کـه ابن‌رشد ادعا دارد که جهـان قدیم است اما در عین حال با قاطعیت تام قائل به تمایزی مهم میـان قـدم جهان و قدم خـداوند است. به‌نظر او، دو نوع قدم وجود دارد: قدم با علت و قدم بدون علت . جهان قدیم است به‌خاطر آنکه عاملی خـلاق و حـرکت‌ساز ازلاً بر آن تأثیر می‌گذارد. لکن در مقابل، خدا قدیـم بدون علت است. به‌نظر او، تقدم خـداوند بـر جهان از لحاظ

ابـن‌رشد بجز معدودی آثار صرفاً علمی در طب و حساب و نجوم سوزانده شود. پرداختن به‌فلسفه عموماً در عصر ابن‌رشد بـه‌لحاظ پاره‌ای ملاحظات سیاسی بـا مخالفت مـواجـه می‌شد. بـا کاهش اقتدار سیـاسی در جهـان اسلام، حکمرانان اسلامـی هـر چـه بیشتر به‌استعـانت از متکلمین و فقهـای متشرعـه پرداختند. قابل توجه است که امیر منصور زمـانـی که در اشبیلیه بود نه فقط به‌اتبـاع خـود فرمان داد کـه‌کلیهٔ آثار فلسفی ابن‌رشد را بـه‌آتش درانـدازند بلکه او را بـه‌اتهام رفض محکـوم و از کـوردوبا [قرطبه] تبعید کـرد. اما زمانی که امیر به‌مراکش بـازگشت، حکـم تبعید وی لغو شد و ابن‌رشد در دربار دوبـاره مورد عنایت قرار گرفت. این تغییر موضع امیر از جمله به‌این دلیل بوده‌است کـه بـه‌احتمـال قریب به‌یقین مردم اسپانیا بیشتر از بربرهای مراکش قشری بوده‌اند.

زمانـی نیست، وجود خدا مستلزم زمان نیست، چـه آنکه فقط اوست که در قدم لازمان موجود است.

به‌نظـر ابن‌رشد خلقت، از عدم و به‌صورت یك بار برای همیشه نیست، بلکه دم به‌دم تجدید می‌گـردد. حسب نظریـات وی، قدرتـی خلاق علـی‌الدوام در این جهان در کار است که جهان را به‌حرکت در می‌آورد و حافظ آن است. به‌سهولت می‌توان این نظریه را با نظریـهٔ تکامـل و حتی بـا تکامل خلاق برگسونی منطبق دانست، اگـرچـه در فلسفهٔ ابن‌رشد قدرت خلاقه است که متکامل می‌شود نه مخلوق. امـا به‌هر حال، نتیجه غایی یکی است.

در خصوص علم خداونـد، ابـن‌رشد به‌این نظریهٔ فلاسفه متمایل است که خـداوند فقط عالم به‌ذات خویش است. به‌عقیدهٔ فلاسفه، این فرض برای حفظ وحدت خداوند ضروری است، چه آنکه اگر خداوند اشیاء را بالکثره درك کند، لازم می‌آید که کثرت در وجـود خـود او نیز باشد. این طرز تفکر الزام می‌نماید کـه خدا کاملاً در درون خـود بزید و تنها معرفت به‌وجود خـود داشته‌باشد و لاغیر. بدیهی است در این حالت علم لایتناهی خداوند در معرض تردید قرارمی‌گیرد. اما در حقیقت این امر صرفاً معلول کج فهمی عقاید فلاسفه بوده کـه تـوسط متکلمین به‌آنان نسبت داده‌می‌شده تا آنان را در تنگنا اندازد.

لیکن نظام فلسفـی ابن‌رشد واجد انعطاف بیشتری است، چه بنا بر آن نظام، خـداوند در علم بـه‌ذات خود، معرفت بـه‌تمامی چیزهای جهان نیز دارد زیرا نهایتا مبدأ اعلی و مبنای تمامی چیزهاست. علم خدا همانند علم بشر نیست بلکه نوع عالیتری از معرفت است که مـا

انسانها نمی‌توانیم تصوری از آن داشته‌باشیم. علم خدا نمی‌تواند همانند علم انسان باشد، زیرا در این صورت خدا می‌بایست در علم خود شرکایی داشته‌باشد. علاوه بر این، علم خدا همانند علم انسان منبعث از اشیاء نیست بلکه بالعکس اشیاء وجودشان منبعث از علم خدا به‌آنهاست. فعل آفرینش خدا با علم او یکی است، به‌این معنا که علم ذات باری در حقیقت علتی است که به‌واسطهٔ آن اشیاء بوجود می‌آیند. ابن‌رشد علم خدا را تنها منحصر به کلیات نمی‌داند. به‌نظر وی، معقول نیست که در مورد علم خدا میان جزئیات و کلیات تمایز قائل بشویم، زیرا این تمایز منشأ انسانی دارد و در مورد خدا صادق نیست. علم خداوند را، نه می‌توان جزئی خواند، و نه کلی. بنا بر این اتهام متکلمین بر ابن‌رشد مبنی بر اینکه وی محلی از برای علم لایتناهی خداوند یا علم او به‌جهان شامل تمامی تکثرات آن باقی نگذارده‌است، کلاً بی اساس است.

بر ابن‌رشد اتهام دیگری مبنی بر انکار بقای فردی روح انسانی نیز وارد گردیده‌است، چه ادعا شده که، به‌نظر وی، ارواح آدمیان پس از مرگ به روح کلی ملحق می‌گردند. اگر چه حتی فیلسوفی مانند اقبال این اتهام را تکرار کرده است[1]، لکن بجرأت می‌توان

---

۱. رجوع شود به‌این اثر محمد اقبال: **احیای فکر دینی در اسلام**

The Reconstruction of Religious Thought in Islam, London, 1934, p. 4.

این سوء تعبیر از نظریات ابن‌رشد بسیار عمومیت دارد و بانی آن مدرسیون مسیحی بوده‌اند که می‌خواسته‌اند ابن‌رشدگرایی را از مسیحیت بزدایند. پس جای شگفتی نیست اگر شرق‌شناسانی چون مک‌دونالد و دبور اظهار بدارند که در دستگاه فلسفی ابن‌رشد محلی برای بقای نفس فردی پس از موت وجود ندارد. (رجوع شود به‌همان کتاب از مک‌دونالد، ص ۸-۲۵۷ و همان کتاب از دبور، ص ۱۹۶). با همهٔ اینها، در صورتی که نظریات او بلاواسطه و ←

گفت که در مورد ابن‌رشد در این زمینه پاره‌ای سوءتفاهمات وجود دارد. آنچه می‌گویند ابن‌رشد در خصوص نفس گفته‌است صرفاً در مورد عقل مصداق دارد. نفس و عقل، نه فقط در نظام ابن‌رشد، بلکه در نظامهای سایر فلاسفهٔ مسلمان نیز متفاوت است. عقل در بشر قوه‌ای است که او توسط آن حقایق ثابت، از قبیل اصول متعارفی و ریاضی و ارزشهای غایی و قواعد بنیادی تفکر و غیره را بدون وساطت اندامهای حسی درك می‌کند. این امور از روح برین جهان یعنی عقل فعال که در حقیقت مبدأ واقعی و اصل آنهاست به‌عقل بشر افاضه می‌گردد. عقل به‌لحاظ اقامت موقت در بدن، از جدایی از عقل فعال رنج می‌برد. لکن پس از نابودی بدن در هنگام مرگ، عقل که فی ذاته فناناپذیر است بازمی‌گردد تا بار دیگر در عقل فعال مستحیل شده در آنجا با سایر عقول جاودانه بسر برد. بنا بر این، بقای عقل، فردی و شخصی نیست، بلکه جمعی و مشترك است.

به‌هر تقدیر کیفیت فوق در مورد نفس‌آدمی مصداق ندارد. نفس، به‌نظر ابن‌رشد، نیروی محرك جسم آلی و به‌تعبیری نشاط حیاتی است که حافظ حیات و موجب رشد جسم آلی است. نفس نوعی انرژی است که به‌ماده حیات می‌بخشد[1]. نفس مانند عقل نیست که کاملاً از ماده

مستقیماً در کتاب تهافت او (قاهره، ۱۳۰۳ هجری، ص ۱۳۹ به بعد) مطالعه شود تردیدی در خصوص موضع او در مسألهٔ فوق‌الاشعار باقی نمی‌ماند. همچنین در این خصوص رجوع شود به:

B. H. Zedler, «Averroes and Immortality,» *New Scholasticism,* 1954, pp. 436 - 53.

۱. اعتقاد به‌حیات و حیات‌گرایی ابن‌رشد از برهانی که او در خصوص بقای نفس به‌شرح زیرعرضه می‌دارد باهر است. نفس به‌جسم صورت می بخشد و چون چنین می کند، کاملاً وابسته به‌جسم نیست. لذا نمی‌توان فنای نفس را از ←

آزاد باشد، بلکه بر عکس پیوند نزدیك با آن دارد. با همهٔ اینها نفس مستقل از بدن است و می‌تواند جدا از آن به‌عنوان صورت لحاظ گردد که قویاً پیوسته به‌ماده است ولی می‌تواند مجرد از آن ادراك شود و تصور مستقل آن امکان دارد. بنا بر این، نفس به‌سبب استقلال از بدن می‌تواند پس از مرگ به‌حالت فردی به‌وجود ادامه دهد. با این وصف، ابن‌رشد بسی خردمندانه اضافه می‌کند که صرفاً از طریق دلایل فلسفی نمی‌توان بقای نفس آدمی را به‌طور مقنع اثبات کرد.

اعتقاد ابن‌رشد در مورد بقای فردی با نظریاتش در مورد حقیقت معاد جسمانی کاملاً تأیید می‌شود. اگر او همانگونه که ادعا شده عقیده می‌داشت که بقای فردی کلاً غیرممکن است، مسألهٔ معاد جسمانی ابداً برای وی مطرح نمی‌بود. با این همه، اگر متکلمین حتی او را در این زمینه مبری ندانسته و در خصوص معاد جسمانی نسبت بدعت به‌او داده‌اند، خود در واقع مطلب دیگری است. نظر او انکار آن اصل اعتقادی نیست بلکه صرفاً تفسیر و بیان آن است بنحوی متفاوت با بیان متکلمین. به‌نظر وی، بدنی که ما در جهان آخرت خواهیم‌داشت، همان بدن فعلی نخواهد بود، زیرا آنچه معدوم شد عیناً اعاده نخواهدشد، بلکه حداکثر می‌تواند به‌هیأت چیزی مشابه آن عیان گردد. حیات پس از مرگ صرفاً پایان‌ناپذیر نیست، بلکه رشد و تکامل جاودانه و تداوم همین زندگی می‌باشد. همانگونه که نفس باید در رشد و تکامل از مرحله‌ای به‌مرحلهٔ دیگر باشد، جسم نیز باید در

فنای جسم نتیجه گرفت. رجوع شود به:

Carra de Vaux, «Averroes,» *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. II, p. 264 b.

معرض رشد و کسب صفات جدید قرارگیرد. زندگی در جهان آخرت نوع بالاتر زندگی در این جهان خواهد بود و لذا ابدان در آخرت بسیار کاملتر از شکل خاکی آنها خواهندبود[1]. اینکه این شکل کاملتر چگونه خواهد بود، وی توضیح نمی‌دهد و آن را به‌گمان وا می‌گذارد. وی بدقت از توصیفات افسانه‌مانند در خصوص حیات اخروی خودداری می‌ورزد و هیچ یك از تخیلات عامیانهٔ مربوط به‌آخرت را که صرفاً جهت مشغولیات ذهن ابداع شده، نمی‌پسندد.

نظر به‌اینکه ابن‌رشد در دورهٔ حیات خود مورد انتقاد شدید متشرعه بود، ناچار بود حتی‌الامکان موضع خود را در مورد رابطهٔ دین و فلسفه روشن سازد. وی نظریهٔ خود را در این زمینه عمدةً در دو اثر برجسته تشریح کرده‌است: یکی «فصل‌المقال و تقریر مابین الشریعة والحکمة من‌الاتصال»، یعنی بحث قاطع (جدا کننده) در خصوص رابطهٔ میان دین و فلسفه، و دیگری «کتاب‌الکشفان مناهج الادله فی عقایدالملة»، یعنی تبیین شیوه‌های استدلال در زمینهٔ عقاید دینی[2]. نخستین اصل برای ابن‌رشد این است که فلسفه باید با دین

---

۱. ابن‌رشد در این زمینه حدیثی به‌سند منسوب به‌ابن عباس نقل می‌کند، به‌این مضمون «از آنچه در آخرت هست در این دنیا جز نامی وجود ندارد.»

۲. ترجمهٔ انگلیسی این هر دو اثر در کتاب زیر از محمد جمیل‌الرحمان آمده‌است:

Philosophy and Theology of Averroes, Baroda, 1921.

ترجمهٔ دقیق‌تری از کتاب **فصل‌المقال** با مقدمه و حواشی اخیراً با این مشخصات انتشار یافته‌است:

G. F. Hourani, *Ibn Rushd (Averroes) on the Harmony of Religion and Philosophy,* London.

رجوع کنید همچنین به‌نوشتهٔ زیر از همان شخص:

«Ibn Rushd's Defence of Philosophy,» *The World of Islam: Studies* →

هماهنگ باشد که در واقع عقیده و آرمان جمهور فلاسفهٔ مسلمان بوده‌است. ابن‌رشد همچون فرانسیس بیکن عقیده داشت که اگرچه بهره‌ای اندك از فلسفه ممکن است آدمی را به‌بی‌دینی متمایل سازد ولی مطالعهٔ عمیق آن انسان را نسبت به‌فهم بهتر دین توانا می‌سازد. دربارهٔ ابن‌رشد چنین گفته شده که وی ضابطهٔ دو حقیقت یا، به‌عبارتی دیگر، دو گونه وحی را به‌میان آورده‌است، یکی فلسفی و دیگری دینی که در تحلیل نهایی هر دو باید به یك نتیجه برسند. به‌نظر وی، انبیاء برای کسب مقبولیت نزد تودهٔ مردم از تمثیل و مجاز و حکایات استفاده می‌نمایند ولی فلاسفه در حدی بالاتر و کمتر به‌صورت مادی به‌عرضهٔ نظریات خود می‌پردازند. در خصوص لسان صحف الهی باید میان مفهوم لفظی و مفهوم استعاری تفاوت قائل شد. اگر مطلبی در متن قرآن یافت شود که بنظر متناقض با فلسفه باشد، احتمالاً آن مطلب در واقع معنای دیگری سوای معنای ظاهری دارد و لذا باید به‌جستجوی معنای ژرف‌تر و خالص‌تری برآییم. تمسك به‌مفاهیم لفظی، تکلیف عوام است و فحص برای تفسیر صحیح، تکلیف فرزانگان. مثلاً یك فرد ساده‌لوح از عبارت «خدا درآسمانها است» مفهوم لفظی آن را در نظر دارد و لذا خداوند را جایی در آسمانها مأوی می‌دهد. اما حکیم با علم به‌اینکه خداوند را نمی‌توان موجودی مادی در مکان تصویر کرد، این جملهٔ را تفسیر می‌کند به‌اینکه خدا برتر است از تمامی آنچه خاکی و بشری است و خواهد گفت که خداوند نه فقط در آسمانها بلکه در همه جاست. اما زمانی که

—*in Honour of Philip K. Hitti,* London, 1960, pp. 145-58.

حضور مطلق خداوند در مفهوم فضاییِ آن مطرح شود باز هم حکیم در معرض سوءِ تفاهم دیگران قرار می‌گیرد. به‌نظر ابن‌رشد، فیلسوفی که جملهٔ «خدا در آسمانها است» را تفسیر می‌کند به‌اینکه خدا جایی جز در وجود خود نیست، شایسته‌تر از هر کس دیگری ذات مجرد محض خداوند را تبیین می‌کند و به‌جای اینکه بگوید «خدا درآسمانها است»، ترجیح می‌دهد که بگوید «آسمانها در خداست.» از این رو عبارت مکان در خداست موجه‌تر است از اینکه گفته شود خدا در مکان است.

عباراتی این چنین برای عوام معماهای فلسفی محض است و بیشتر باعث گیجی و گمراهیِ آنان می‌گردد تا آموزش و ارشاد آنها. بنا بر این، به‌نظر او، فلاسفه بایستی این اصل را نصب‌العین قراردهند که از تعابیر خود از اعتقادات دینی، با عوام سخن نگویند[۱]. در واقع ابن رشد تأکید دارد بر اینکه تشریح اعتقادات دینی برای مردم با توجه به توان فکری آنان باید به‌طور متفاوت انجام پذیرد. وی مردم را به‌سه طبقه تقسیم می‌کند. نخستین و وسیعترین طبقه شامل مردمی است که به‌لحاظ مواعظی که از طریق منابر به‌آنان می‌رسد پرهیزگار می‌شوند و به‌اعتقادات دینی ایمان پیدا می‌کنند. آنان صرفاً تحت تأثیر نیروی خطابی موعظه به‌سهولت از عقیده‌ای به‌عقیدهٔ دیگر متمایل می‌گردند. متشرعین کم‌مایه از این طبقه می‌باشند. طبقهٔ دوم شامل کسانی است که فهم دینی آنان در عین حال که تا حدی بر پایهٔ استدلال قراردارد، عمدةً بر تصدیق بلاتصور مقدماتی که آن استدلال از آن حاصل می‌شود استوار است. طبقهٔ مدرسیون و متکلمین بر این نهج است. سومین و

---

۱. رجوع شود به اثر سابق‌الذکر جمیل‌الرحمان صفحات۵۰، ۵۱ و ۱۹۱.

آخرین طبقه شامل کمترین مردم است. این طبقه آن دسته از مردم را در بر می‌گیرد که در کسب فهمی عقلانی از دین با توفیق قرین هستند. اعتقادات آنان مبتنی بر ادلهٔ منبعث از مقدماتی است که کاملاً مورد فحص قرارگرفته و اثبات شده‌انـد. اینـان فلاسفه‌ای هستند کـه فهم دینی در آنان به عالیترین سطح سیر کمالـی خـود می‌رسد. ایـن طبقه بندی تعابیر مردم از عقاید دینی بر حسب سطح فکـرشان، مبین عمـق بصیرت روانشناختی ابن‌رشد است[1]. با اینهمه، این امـر سخت مـورد سوءِ ظن متکلمان قرار گرفت که وی را متهم به‌ریاکاری می‌کـردند و می‌گفتند ایـن حقیقت دو وجهی ـ یکـی مختص متشرعین و دیگـری برای فلاسفه ـ صرفاً نوعی خدعه و ریاست. ولی بی تردید ابن‌رشد از نظـر خلـوص و تقوا کمتر از نیکـوتـرین متکلمیـن نبـوده‌است[2]. او صادقانه معتقد بود که همان حقیقت را می‌تـوان به‌اشکال گونـاگـون عـرضه کـرد. نهایت ایـنکـه در مقایسه با سایـرین دارای هـوش و تیزبینی بیشتری بود و این بینش عمیق‌تـر و نبوغ فلسفی برجسته‌تـر وی را قـادر می‌ساخت تـا بیـن عقایـدی کـه نـزد اذهـان متحجـر، آشتی‌ناپذیر بنظر می‌رسید سازش ایجاد کند. به‌هرتقدیـر، او برداشت

---

۱. از حضرت علی(ع) نیز حدیثی بـه‌این عبارت نقل شده‌است «تکلم‌الناس علی قدر عقولهم» یعنی «با مردمان مطابق سطح ادراک آنان سخن بگویید.»

۲. ابن‌رشد اساساً فیلسوفی مسلمان و چه بسا از فـارابی و ابن‌سینا نیز از ایـن حیـث شاخص‌تـر بـوده‌است. به گفتهٔ روزنتال: «ابن‌رشد در مرتبهٔ اول مسلمان و در مـرتبهٔ دوم یکـی از پیروان افـلاطـون و ارسطو و شارح آنـــان بوده‌است.»

رجوع شود به:

E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, 1958, p. 177.

محدود و شریرانه از حقیقت دوگانه را به‌شدت محکوم کرده‌است[1].

---

۱. انتساب نظریهٔ «حقیقت دوگانه» ممکن است به‌پیروان ابن‌رشد موجه باشد، لکن قطعاً نمی‌توان آن را به‌شخص ابن‌رشد نسبت داد.

۱۳

ابن خلدون

ابو زید عبدالرحمن‌بن خلـدون (۸۰۸ - ۷۳۲ ه/۱۴۰۶ - ۱۳۳۲ م) مـورخ، فیلسوف، اقتصاددان، سیاستمدار و معلمی مسلمان بـوده است. او بالاخص پدر علم تاریخ و یکی از بنیانگذاران جامعه‌شناسی محسوب است. مرتبه‌اش به‌عنوان فیلسوف به‌مفهوم فنی کلمه، تقریباً به‌طور کامل تحت‌الشعاع شهرت وی در مقام جامعه‌شناس و نظریه‌پرداز تاریخ قرار گرفته‌است. در واقع او به‌یك تعبیر نسبت به‌فلسفه چندان خوشبین نبـود و همچون کانت، فلسفهٔ اولـی (متافیزیك) را عبث می انگـاشت. مع‌ذلـك اظهـاراتش عـلیه فلسفه از نظـر فـلسفی آنقـدر برجسته است که هیچ طلبهٔ فلسفی نمی‌تواند آن را نادیده بگیرد. ابـن خلدون با اعراض از تمامی اقتباسات ارسطویی و نـوافلاطونی، نقطهٔ عطف مستقل و اصیلی در فلسفهٔ اسلامی ایجاد کـرد. او از پیشگامانی است کـه بـه‌بررسی واقعاً نقـادانهٔ ماهیت، محدودیت و اعتبار علـم آدمـی پرداخته‌است. ابن‌خلدون برای هیچ یك از خیل فلاسفهٔ مسلمان پیش از خـود چنـدان منـزلتی قائـل نبـود و دستگاههـای فکـری فارابـی، ابـن‌سینا، ابن‌رشد و دیگـران را بالنسبـه بی‌اهمیت تلقی

می‌کرد. با این همه می‌توان او را قابل مقایسه با غزالی دانست[1] چه آنکه هر دو، موضعی بشدت انتقادی نسبت به‌فلسفه داشتند، و هر دو قویاً بر این عقیده بودند که نه صرفاً به‌مدد عقل، بلکه با ایقان مذهبی است که می‌توان به‌حقیقت قصوی رسید.

بسی شایان توجه است که نظریات فلسفی ابن‌خلدون نه در قالب اثری مستقل و منسجم در فلسفه[2] بلکه از طریق کتابی که در خصوص روشهای پژوهش تاریخی قبل از پرداختن به‌تاریخ جهان نوشته و عموماً به «مقدمه» مشهور است، بیان شده‌است. ولی این اثر بر خلاف «تمهیدات[3]» کانت «مقدمه‌ای بر هر مابعدالطبیعهٔ آینده» نیست بلکه مقدمه‌ای بر هر تاریخ مستقبل است، نهایت اینکه هم برای مقصود اول بکار می‌آید هم برای مقصود دوم. بنا بر این، هم طلبهٔ فلسفه از مطالعهٔ آن بهره خواهد برد و هم طلبهٔ تاریخ.

در بادی امر قبل از آنکه به‌تبیین عقاید ابن‌خلدون در معرفت

---

۱. ابن‌خلدون عمیقاً از غزالی متأثر است. سارتون او را حتی پیرو غزالی می‌خواند. رجوع شود به:

Sarton, op. cit., Vol. III, part II, p. 1775.

۲. ابن‌خطیب (۷۷۶-۷۱۳ه/۱۳۷۴-۱۳۱۳م) مورخ و طبیب اسپانیایی و دوست ابن خلدون، می‌گوید که وی تعدادی آثار مستقل نیز در فلسفه نوشته است، از جمله وجیزه‌هایی (تلخیص) در خصوص پاره‌ای از آثار ابن‌رشد و «محصل» (یا رساله‌ای در مابعدالطبیعه) نوشتهٔ فخرالدین رازی و همچنین رسائلی دربارهٔ منطق. تمامی این آثار ظاهراً امروزه مفقود شده یا به‌بوتهٔ نسیان افتاده‌است. همچنین باید به‌مراتب اخلاص و سپاس عمیق ابن‌خلدون نسبت به معلم خود در فلسفه، محمدبن ابراهیم عبیلی، اشاره کرد که در عصر خویش یکی از «بزرگان اهل نظر در مابعدالطبیعه» شناخته‌می‌شد.

۳. اشاره‌ای است به کتاب مشهور ایمانوئل کانت:

Prolegomena to Any Future Metaphysics

که اخیراً زیر عنوان **تمهیدات** به‌فارسی ترجمه شده‌است. (مترجم)

شناسی یا هستی‌شناسی بپردازیم، لازم است موضع او را نسبت به علم یا فلسفهٔ تاریخ و جامعه‌شناسی معلوم کنیم و پاره‌ای از نظریات وی را در این موارد و سایر زمینه‌های وابسته بازگو نماییم. امروزه این امر حقیقت مسلمی است که او پدر فلسفهٔ تاریخ و بنیانگذار جامعه‌شناسی بوده‌است. بسی بجاست که در این مورد بترتیب به‌اظهار نظرهای آرنولد توین‌بی[1] مورخ شهیر بریتانیایی، رابرت فلینت[2]، فیلسوف انگلیسی، و جورج ساتورن محقق امریکایی در تاریخ علم توجه نماییم. اینها در واقع معدودی از بیشمار اظهارات ستایش آمیزی است که خالصانه از سوی متفکران بزرگ عالم نثار ابن‌خلدون شده‌است.[3]

۱)... [ابن‌خلدون] در مقدمهٔ[4] خویش بر تاریخ جهان، فلسفه‌ای از تاریخ در تصور گنجانیده و صورت

1. Arnold J. Toynbee 2. Robert Flint

۳. مرتبه و اهمیت مقام ابن‌خلدون در زمان حیاتش شناخته نگردید و حتی تا قرن هفدهم محققین اسلامی توجه چندانی به‌وی نداشتند. نخستین کسانی که متوجه او شدند ترکها بودند. نویسندگان اروپایی در قرن گذشته او را کشف کردند و اولین کسی که کاملاً به‌عظمت او پی برد و او را (در سال ۱۸۱۲ میلادی) «منتسکیوی عرب» معرفی کرد، هامر-پورگشتال (Hammer-Purgstall) [خاورشناس اتریشی] بود.

۴. اینکه واژه مورد نظر (مقدمه) به‌فتح سوم و چهارم یا به‌کسر سوم و فتح چهارم تلفظ شود از نظر دستور جای بحث است، چه آنکه واژهٔ اولی در وجه مجهول و واژهٔ دومی در وجه معلوم است. نظر به‌اینکه حرکات کلمه در دستنویس عربی آن قید نشده لذا صرفاً منوط به‌نظر نویسنده است که آن را در وجه معلوم یا در وجه مجهول قلمداد کند. اکثر محققین امروزی شکل مؤخر را می‌پذیرند و بنظرمی‌رسد این امر به‌تأسی از انتخاب فرانتس روزنتال (Franz Rosenthal) در برگردان سه جلدی وی از **مقدمه** (چاپ ۱۹۵۸، نیویورك) باشد.

بندی کرده‌است که بی‌تردید سترك‌ترین اثری است از نوع خود که تا کنون در هر عصر یا سرزمینی بوجود آمده است... بنظر می‌رسد که وی در زمینه‌ای که برای تحقیقات خویش برگزیده ملهم از هیچ یك از پیشینیان خود نبوده‌است[1].

۲)... در زمینهٔ علم یا فلسفهٔ تاریخ، نامی درخشان زینت‌بخش ادبیات و علوم عرب شد. نه در دورهٔ کلاسیك و نه در عصر قرون وسطای مسیحی نمی‌توان شخصیتی یافت که حتی اندکی به‌درخشش ابن‌خلدون باشد... او در مقام نظریه‌پرداز تاریخ در هیچ عصر و سرزمینی، همتا نداشته‌است... افلاطون، ارسطو و اگوستین همطراز با او نیستند و سایرین شایستگی آن را ندارند که حتی نامشان در جوار نام او ذکر شود. اصالت و فرزانگی و ژرف‌بینی و جامعیت وی همه یکسان قابل تحسین و ستایش است[2].

۳) ابن‌خلدون مورخ و سیاستمدار و جامعه‌شناس و اقتصاددان و محققی ژرف در امور بشر بود و در پی تجزیه و تحلیل گذشتهٔ بشر برای دریافت حال و آیندهٔ او... وی در زمرهٔ نخستین فلاسفهٔ تاریخ است و بر ماکیاولی[3] و بودن[4] و ویکو[5] و کنت[6] و کورنو[7] تقدم

1. Arnold Toynbee, *A Study of History*, Vol. III, p. 322.

2. Robert Flint, *History of the Philosophy of History*, p. 86.

۳. [Niccolo Machiavelli (۱۴۶۹-۱۵۲۷). فیلسوف سیاسی و سیاستمدار ایتالیایی. (مترجم)] جهت مقایسهٔ ابن خلدون با ماکیاولی، مراجعه شود. به‌اثر محمد عبدالله عنان تحت عنوان زیر:

Ibn Khaldun, His Life and Work, Lahore, 1941, Book II, Chapter V.

همچنین:

E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, 1958, pp. 106-9.

۴. Jean Bodin (۱۵۳۰-۹۶). متفکر فرانسوی و صاحب آثار متعدد در ←

فکری داشته‌است.[۱]

با توجه به‌این مطلب که تمامی این ستایشها صرفاً به‌لحاظ بخشی از شاهکار ابن خلدون نثار او شده است که فقط مقدمهٔ اثر بزرگ اوست، بهتر به‌نبوغش می‌توان پی برد. این اثر همان کتاب‌العبر[۲]

اقتصاد سیاسی که از بزرگان فلسفهٔ تاریخ بشمار می‌آید. (مترجم)

۵. Giovanni Battista Vico (۱۶۶۸-۱۷۴۴). فیلسوف ایتالیایی و نویسندهٔ کتاب معروفی به نام علم‌نو که از آثار معتبر در فلسفهٔ تاریخ و تحقیق در قوانین تکاملی جامعه محسوب می‌شود. (مترجم)

۶. Auguste Comte (۱۷۹۸-۱۸۵۷). فیلسوف و ریاضیدان فرانسوی، بانی پوزیتیویسم در فلسفه و علوم اجتماعی و از پدران جامعه‌شناسی جدید. (مترجم)

۷. A. A. Cournot (۱۸۰۱-۷۷). اقتصاددان و ریاضیدان فرانسوی. (مترجم)

1. Sarton, op. cit., III, 1262.

۲. عنوان کامل تاریخ جهانی ابن‌خلدون چنین است: «کتاب‌العبر و دیوان المبتداء والخبر فی‌ایام‌العرب والعجم والبربر و من عاصرهم من ذوی‌السلطان الاکبر» (کتاب امثله عبرت‌انگیز و ثبت منابع و نیز علم در خصوص تاریخ عرب و عجم و بربرها و سلاطین برجسته‌ای که معاصر آن ایام بوده‌اند). اگر چه اولین انتشار کامل این اثر که از بزرگترین آثار ادبیات عرب محسوب است در سال ۱۸۷۶ در بولاق در هفت جلد انجام شد، خود مؤلف آن را به‌سه بخش تقسیم کرده‌است: بخش نخست (جلد اول) شامل مقدمه؛ بخش دوم (مجلدات دوم تا پنجم) در خصوص عربها و ملل مجاور؛ و بخش سوم (دو مجلد آخر) کلیات تاریخ بادیه‌نشینان و سلسله‌های مسلمان شمال افریقا. مجلد هفتم همچنین شامل شجره‌نامه و شرح حال خود ابن‌خلدون می‌باشد که در واقع صحیح‌ترین منبع برای شناخت مؤلف و زندگی اوست. گرچه بخش مربوط به‌قبایل عرب و بربر سرزمین مغرب یکی از منابع بسیار ارزشمند و مهم در خصوص تاریخ آن اقوام می‌باشد، لکن از نظر بسیاری از صاحب‌نظران مطالب آن آنطور که از شخصی با آنهمه اطلاعات که یکی از بزرگترین نظریه‌پردازان تاریخ بشمار است انتظار می‌رود، استادانه نگاشته نشده‌است. احتمالاً ابن خلدون به‌لحاظ انبوهی و گوناگونی حیرت‌انگیز و حتی تناقض اطلاعاتی که ←

است که خود یك تاریخ جهانی است و در هفت مجلد تدوین شده. پیشگفتار این اثر که به مقدمه شهره است، کل مجلد اول را در بر می گیرد و مبین نظریات مؤلف در ماهیت و روشهای بررسی‌تاریخ است. گویی صرفاً بر سبیل اتفاق بود که مقدمه موجد رشته‌های جدید ـ یعنی علم یا فلسفهٔ تاریخ و جامعه‌شناسی ـ قرارگرفته و بقیهٔ اثر را تحت‌الشعاع قرارداده‌است. این تصور به‌خواننده دست می‌دهد که ابن‌خلدون آرزو داشته مورخ بزرگی بشود لکن در عوض نظریه‌پرداز بزرگی در تاریخ از کار درآمد. در حقیقت مقدمه گنجینه‌ای از اطلاعات است، نوعی دائرةالمعارف به‌صورتی سهل‌الوصول. اطلاعاتی جالب توجه و غالباً آموزنده می‌توان از این اثر در زمینه‌های زیر بدست آورد: نجوم، هواشناسی، جغرافی، اقلیم‌شناسی، تاریخ، سیاست، اقتصاد، نژادشناسی، مردمشناسی، علم تربیت، ادبیات، فقه‌اللغه، منطق، برهان جدلی، مابعدالطبیعه، عرفان، نبوت، روانشناسی، علم قوای روحی (نهان‌بینی، الهام‌گیری، غیب گویی،

در دسترسش بوده دچار سردرگمی شده‌است. اما به‌هر حال، حقیقت این است که ابن‌خلدون که بزرگترین نظریه‌پرداز تاریخ بوده لزوماً یکی از بزرگترین مورخان نیست. البته این موضوع نیز باید به‌حساب گرفته‌شود که ابن‌خلدون در سرتاسر زندگی بین فعالیتهای سیاسی و علمی در نوسان بوده‌است. در سال ۱۳۷۴ میلادی ناچار شد خود را در قصر یك بربر به‌نام قلعهٔ ابن‌سلامه واقع در جبال مینا، شرق تلمسان در شمال الجزایر، به‌مدت سه الی چهار سال منزوی کند تا بتواند اوقات خویش را مصروف نگاشتن تاریخ خود نماید. در همین ایام انزوا بود که او «مقدمه» را تحریر کرد و قسمتی از کل «تاریخ جهانی» خود را نگاشت. به‌گفتهٔ جرج سارتن، نخستین پیش‌نویس شاهکار او، یعنی «مقدمه»، در فاصلهٔ زمانی بین ماه مه تا اکتبر ۱۳۷۷ میلادی تدوین شده‌است.

رؤیا)[1] طب، قابلگی، موسیقی، کشاورزی، کیمیا، ستاره‌شناسی، جادو[2] و غیره.

روش (بررسی) تاریخ

ابن‌خلدون مقدمهٔ خود را با بحث در مقصد و ارزش تاریخ، انواع آن و اشتباهاتی که مورخان در ثبت و گزارش وقایع مرتکب می‌شوند، آغاز می‌کند. هدف از تاریخ در نظرش نه بر انگیختن حس کنجکاوی خواننده است و نه به‌طریق اولی کمك به او برای خیال پردازی؛ مراد تجزیه و تحلیل گذشتهٔ بنی آدم به‌منظور دریافت وضع فعلی و آیندهٔ اوست. مراد از تاریخ به‌عقیدهٔ او صرفاً روایت سرگذشت سلاطین و سلسله‌ها یا وقایع‌نگاری ساده دربارهٔ جنگها و قراردادها نیست، بلکه وصف سیر تمدن بشری است. تاریخ اساساً آینهٔ جامعهٔ بشری و تعالی و اضمحلال آن است با در نظر گرفتن اوضاع و احوال گونه‌گون جغرافیایی و اقتصادی و سیاسی و سایر شرایط فرهنگی[3].

۱. نظریات ابن‌خلدون در خصوص پدیده‌های ناهنجار روانی، روان‌درمانی، بررسی اسرار نیروهای روحی یکی از بدیع‌ترین فصول «مقدمه» را تشکیل می دهد. (ترجمهٔ انگلیسی Franz Rosenthal، جلد اول، صفحات ۲۴۵-۱۸۴). در خصوص نظریات ابن‌خلدون دربارهٔ عرفان، رجوع شود به:

Miya Syrier, «Ibn Khaldun and Islamic Mysticism,» *Islamic Culture*, 1947, pp. 261-302.

در مورد نظریات او در باب نبوت، رجوع شود به:

F. Rahman, *Prophecy in Islam*, London, 1958, pp. 115-8.

۲. ابن‌خلدون جادو را بخشی از علوم بحساب می‌آورد، لکن بین جادوی سفید و سیاه فرق قائل است. کیمیاگری و علم احکام نجوم (ستاره‌شناسی) بیشتر مورد تکذیب او بود تا قبول وی.

3. Buddah Parkash, «Ibn Khaldun's Philosophy of History,» *Islamic Culture*, 1954, pp. 492-508; 1955, pp, 104-19, 184-90, 225-36; 1956, pp. 225-36.

ضمن بحث در خصوص شیوهٔ علمی تحقیقات تاریخی، ابن‌خلدون در مورد بعضی از دامهایی که سر راه مورخ گسترده شده هشدارمی‌دهد، از قبیل وابستگی به‌نحله یا کیشی خاص، اعتماد بیش از حد مورخ به‌منابع و مدارك خود، مشاهدات ناقص و نارسا، مبالغهٔ شاعرانه، عجز از سنجش هر واقعه با توجه به‌اوضاع و احوال خاص آن، وسوسهٔ جلب عنایت شاهانه یا شخصیتهای والامقام، تسری حکم قیاس تمثیلی به‌موارد ظاهراً مشابه و غیره و غیره. به‌نظر ابن خلدون مورخ باید نسبت به‌قوانین حاکم بر ساختار جامعهٔ بشری و تحولات آن صاحب بینش باشد. او باید برخورد علمی برای درك تغییرات تاریخی داشته‌باشد. این جنبه‌ها نباید همانگونه که در گذشته معمول بوده صرفاً به‌پدیده‌های طبیعت از قبیل زلزله و سیل و توفان شن و بیماریهای همه‌گیر و غیره نسبت داده‌شوند، گرچه آنها نیز به‌نوبهٔ خود اهمیت دارند. و نیز نباید دگرگونیهای عظیم تاریخی را سرسری معلول عوامل غیبی قلمداد کرد. گویا ابن‌خلدون به‌عوامل غیرمترقبهٔ غیبی اعتقادی ندارد. به‌نظر او مورخ باید بی‌طرف باشد و تحت تأثیر پیشداوریهای نظری و کلامی قرار نگیرد. بر او فرض است که تعلیلهای خود را دقیقاً بر مبنای شواهد تجربی یعنی مشاهدات و تجربیات خودش و دیگران استوار سازد و ضمن جستجوی علل دگرگونیهای تاریخی، اوضاع و احوال اقلیمی، منطقه‌ای، شغلی، اقتصادی، اجتماعی، دینی، و سایر خصوصیات فرهنگی مردمی را که تحت مطالعه دارد دقیقاً مطمح نظر قراردهد. در نظر ابن‌خلدون، تاریخ و جامعه‌شناسی از علوم مرتبط به‌هم محسوبند و مطالعهٔ

جامعه‌شناسی در واقع مقدمهٔ ضروری بررسی تاریخ است. او خود شناخت عمیق از قوانین حاکم بر مسیر تاریخ دارد و در حقیقت بجرأت می‌توان ادعا کرد که اولین کسی است که به‌بیان روشن این قوانین پرداخته و مصادیق مشخص آنها را نشان داده‌است[۱].

قوانین جامعه‌شناسی

پدیده‌های اجتماعی ظاهراً تابع قوانینی است که گرچه به‌کلیت قوانین حاکم بر پدیده‌های طبیعی نیستند لکن آنقدر واجد روند منظم هستند که به‌ایجاد دگرگونیهای اجتماعی بینجامند و از الگوها و دوره‌های تناوبی تکامل یافته پیروی کنند. بنا بر این، دریافت این قوانین، جامعه‌شناس را به‌درك و پیش‌بینی جریانهای اجتماعی محیط او توانا خواهد ساخت.

ثانیاً، این قوانین صرفاً در مورد توده‌ها عمل می‌کنند و تعیین آنها در مورد اشخاص منفرد چندان واجد معنا نیست، زیرا نگرشهای افراد خود عمدةً منبعث از اوضاع و احوال محیط اجتماعی آنان است. پیشوایان به‌تنهایی و بدون نیروهای موجود در ذات ساختار اجتماعی قادر به‌ایجاد هیچ‌گونه دگرگونی قابل اعتنا در جامعه نخواهند بود.

ثالثاً، این قوانین را صرفاً با جمع‌آوری اطلاعات اجتماعی در سطح وسیع و مشخص ساختن الگوی آنها و آنچه ملازم با آنهاست

۱. ابن‌خلدون بی‌تردید مورخی با دیدگاه (ذهنیتی) جامعه‌شناسانه بوده است. او به‌اصالت و بداعت کار خود واقف بود و خود را اولین کاشف قوانین ترقی و انحطاط جوامع می‌دانست. رجوع شود به‌کتاب «مقدمه»، برگردان انگلیسی صفحات ۱۵ به‌بعد.

می‌توان تعیین کرد. اطلاعات اجتماعی به‌یکی از دو طریق بدست می‌آید: یا باید مدارك و اسنادی را مطالعه کرد که رویدادهای گذشته بی‌کم و کاست در آنها ثبت شده‌است و یا باید به‌مشاهدهٔ دقیق رویدادهای کنونی پرداخت.

رابعاً، تقریباً یك سلسله قوانین در جوامعی که دارای ساختارها و سوابق مشابه یکدیگر هستند، هر قدر هم که آن جوامع از حیث زمان و مکان از هم بعید باشند، عمل می‌کنند.

خامساً، جوامع نیز همانند موجودات زنده یا انداموار، پویایی دارند[۱]. قوالب اجتماعی نیز دگرگون می‌شوند و تحول می‌یابند. به نظر ابن‌خلدون نیز مانند مك دوگال[۲]، مهمترین عامل در تعیین این تغییر، ارتباط بین اقوام و گروههای مختلف است که به‌تقلید و پذیرش سنتها و نهادهای فرهنگی از یکدیگر منجر می‌شود.

و نهایتاً، ابن‌خلدون تأکید بر این دارد که این قوانین، طبیعت

۱. ابن‌خلدون، رشد، تحول و انحطاط ملل، جوامع و فرهنگها را مشابه همان مراحل در ارگانیسم آدمی می‌داند، به‌این معنی که «در پی دورهٔ پیشرفت و رشد الزاماً دورهٔ پسرفت و انقراض به‌ظهور می‌رسد.» سارتون عقیده دارد که در این مورد ابن‌خلدون بر اسوالد اشپنگلر (Oswald Spengler: ۱۹۳۶-۱۸۹۰) دارای فضل تقدم است. رجوع شود به‌اثر سابق‌الذکر از سارتون، صفحهٔ ۱۷۷۰. بایستی توجه داشت که ابن‌خلدون در طول حیات خود شاهد به‌قدرت رسیدن و انقراض سلسله‌های متعدد بوده و به‌این نتیجه رسیده‌است که نظامهای کهن متدرجاً جای خود را به‌الگوهای جدید سیاسی و اقتصادی و روحانی می‌دهند. این امور یقیناً به‌او فهمانیده‌است که ظهور و رشد و انقراض منظم جوامع و فرهنگها در چارچوپ قوانین گریزناپذیر علیت تحقق می‌یابد.

۲. به‌ظن قوی، مراد نویسنده William McDougall (۱۸۷۱-۱۹۳۸) روانشناس انگلیسی است که در امریکا تدریس می‌کرد و از پیشروان روانشناسی اجتماعی بشمار می‌رفت. (مترجم)

خاص خود را دارا می‌باشند، به‌این معنی که قوانین اختصاصی جامعه‌شناسی هستند و نه صرفاً بازتاب انگیزه‌های زیستی یا نیروهای فیزیکی. ابن‌خلدون بوضوح به‌این نکته توجه دارد و اگرچه تأثیر عوامل محیطی، چون آب و هوا و غذا را می‌پذیرد، عوامل اجتماعی نظیر همسویی منافع و شغل و دین و سواد و غیره را واجد اهمیت بیشتر می‌داند. مطالعهٔ دقیق مقدمه معلوم می‌کند که ابن‌خلدون در مورد بسیاری نکات دیگر نیز بر جامعه‌شناسان امروز فضل تقدم دارد، مانند استفاده از مفاهیم مکانیستی از قبیل توازن نیروها یا تشعشع انرژی[1]، درك ریخت جامعه و توصیف رشد و اضمحلال آن در قالب اصطلاحات تقریباً بیولوژیکی و فهم عمیق عوامل اقتصادی مؤثر در ساختار و رشد اجتماعی و جز اینها.

فلسفه، مخاطرات و نارساییهای آن

نظریات فلسفی ابن‌خلدون و برداشت او از فلسفه را می‌توان از پاره‌ای از فصول پراکنده در مقدمهٔ او و تحت عناوین علم منطق، برهان جدلی، مخاطرات و مغالطه‌های فلسفه، مابعدالطبیعه و غیره بدست‌آورد.

الف. منطق. ابن‌رشد برای منطق رفیع‌ترین جایگاه را در حیطهٔ دانش قائل شده‌است و از اینکه سقراط و افلاطون نتوانستند از منطق ارسطو آگاهی یابند اظهار تأسف می‌کند. ابن‌خلدون، منطق را از این جایگاه رفیع به‌زیر کشیده صرفاً آن را علمی کمکی و ابزاری می‌نامد و از اینکه این همه وقت در مؤسسات آموزشی به‌مطالعهٔ

1. radiation of energy

آن به‌هدر می‌رود ابراز تأسف می‌کند. به‌نظر او منطق در حد اعلا صرفاً به‌تیزفهمی طلبه کمك می‌کند[۱]، ولی بیشتر اوقات فقط او را زیرك و فضل‌فروش بار می‌آورد نه طالب اصیل حقیقت. به‌نظر او عملکرد منطق عمدةً منفی است زیرا فقط به‌شناخت آنچه حقیقت نیست کمك می‌کند نه به‌کشف آنچه حقیقت است. به‌عقیدهٔ او منطق در هیچ رشتهٔ خاصی معرفت محصل نصیب ما نمی‌کند؛ برای کسب اینگونه معرفت باید به‌مشاهدات و تجربیات خود و دیگران تمسك بجوییم. یك فرد نابغه یا شخص واجد شم علمی قاعدةً می‌تواند بدون اینکه تحصیل رسمی منطق کرده‌باشد، منطقی بیندیشد ولی کسی ممکن است اهل فضل باشد و علی‌رغم تحصیلاتش در منطق، در تفکر مرتکب خطاهای منطقی عدیده گردد. به‌نظر او حتی کسی که تخصصش در منطق است احتمالاً مصون از چنین خطاها نیست و این معنا ممکن است نزد خوانندهٔ امروزی یادآور صدق حکم مزبور در مورد جان استوارت میل باشد.

ب. جدل. جدل عبارت است از کاربرد عقل و صناعت خطابه برای اثبات حقیقت اعتقادات دینی و، بنا بر این، نوعی فلسفهٔ مدرسی است. طبق نظر ابن‌خلدون، جدل نیز همانند منطق، صرفاً علمی ابزاری است و نفیاً عمل می‌کند. ابن خلدون با بررسی ریشه‌های تاریخی علم کلام مسلمین به‌این نتیجه می‌رسد که این علم در اصل صرفاً حربه‌ای دفاعی در قبال کافران و غیرمسلمانانی بوده‌است که عقاید اسلامی را مورد حمله قرار می‌داده‌اند[۲]. او تردیدی در کارآیی آن به‌عنوان حربه‌ای

۱. رجوع شود به‌برگردان انگلیسی مقدمه، مجلد سوم، صفحهٔ ۲۵۷.
۲. رجوع شود به‌همان مأخذ، صفحات ۱۵۵-۱۵۴.

دفاعی روا نمی‌دارد. لکن اضافه می‌کند که گرچه جدل بخوبی بطلان ادلـه علیـه اعتقادات دینی را ثابت می‌کند، از ارائهٔ دلایل قطعی در اثبـات حقانیت آن اعتقادات عاجـز است. به‌مـدد جـدل ممکـن است بتوان شخص شکاك را از میدان بدر کرد لکن در عین حال در مجاب و مـؤمـن کردن او تـوفیقـی بـدست نیاورد. حقـانیت دیـن چیزی است ورای حیـطهٔ استدلالـهـای منطقی و نبایـد تصـور کرد کـه بـا برهان جدلی می‌تـوان آن را اثبات کرد. مضافاً اینکـه بـرهان جدلی اغلب به‌ناهنجارترین نوع لفاظی صرف تبـدیل می‌شود. شخص جدلی اغلب چنان در لابلای مغالطات و ظـرایف لفظی غـرق می‌شود که از حقیقت جویی بدور می‌افتد و به‌جای آنکه طالب کشف حقیقت باشد راغب به نمایش قدرت و مهارت خود درکاربـرد واژه‌ها می‌گردد و چنین است کـه حقیقت در بـازی با کلمات و لفاظیهـای او از نظـرها پنهان می گردد.

ج. مخاطرات و خطاهای فلسفی[1]. ابن‌خلـدون از همـان آغـاز تحریـر مقدمـه اعـلام می‌دارد که فلسفه بـرای دین خطرناك است. مخاطـرات فلسفـه بـه‌نظـر او عمدةً ناشی از ادعاهای بـی‌اساس و پیشداوریهای فلاسفه است که موجب خسران عظیم می‌شود. بـه‌پاره‌ای از آنها ابـن خلدون به‌شرح زیر اشاره دارد:

۱. این عقیده کـه چـون فلسفه واجد کفایت لازم بـرای درك و تفسیر حقایق دین است پس می‌تواند با آن سازگار شود.

۲. تبلیغ این امر کـه فلاح نفس آدمـی صـرفاً از طریـق تفکـر

1. E. I. J Rosenthal, «Ibn Kaldun's Attitude to the Falasifa,» *Al-Andalus*, Vol. XX, No. 1, 1955.

دربارهٔ مجردات فلسفی امکان‌پذیر است.

۳. عقیده به‌اینکه در سلسله مراتب افاضات از خداوند به‌جهان، خدا بلاواسطه تنها با نخستین مقوله از آن سلسله یعنی عقل اول مرتبط است.

۱) سازش میان فلسفه و دین امید و آرزوی تقریباً تمامی فلاسفهٔ اسلامی بوده‌است. بر طبق نظر ایشان، فلسفه و دین هر دو ما را به‌یك حقیقت رهنمون می‌گردند با این تفاوت که در فلسفه حقیقت در قالب مفاهیم انتزاعی و در دین در پوشش زبان استعاری که قابل فهم برای عامهٔ مردم باشد، عرضه می‌گردد. ایشان بر این عقیده‌اند که فیلسوف نه تنها صالح برای درك حقایق دین است بلکه آن حقایق را به‌نحو خالص‌تر و بهتر درك می‌کند. همهٔ اینها به‌نظر ابن‌خلدون ادعاهای بی پایه است. همانند کانت، ابن‌خلدون به‌فلاسفه در خصوص قاصریتهای روش آنها که به نظرش در کل چیزی جز تجرید مفاهیم و استدلالهای نظری نیست، هشدار می‌دهد. به‌نظر ابن‌خلدون فلاسفه جدا از طریق دین و صرفاً با توسل به‌این روش هرگز قادر به‌وصول به‌حقیقت قصوی نخواهند بود و اصولاً مسألهٔ سازگار کردن حقایق دین با حقایق فلسفی محلی از اعراب ندارد چه آنکه فلاسفه به‌حقیقتی دست نیافته‌اند که عرضه نمایند و ادعایشان دایر بر اینکه آنان نیز به‌حقایقی واصل شده‌اند، در تحلیل نهایی بی‌اساس از کار در می‌آید. بعلاه، آنان به‌نحو اتم نمی‌توانند به‌درك حقیقت دین که بیشتر موضوعی است مربوط به‌اشراق درونی تا تجرید مفاهیم و استدلالهای لفظی نائل آیند. فلاسفه به‌لحاظ

نارسایی‌های روش خود، در ایجاد سازش میان اعتقادات دینی و عقاید فلسفی جز به‌تعابیر بیروح و انحرافی از اعتقادات دینی دست نمی‌یابند و چنین است که فلسفه از برای دین خطرناك است.

۲) فلاسفهٔ اسلامی به‌پیروی از فرزانگان یونانی، چون افلاطون و ارسطو، بر این اعتقاد بوده‌اند که سعادت و فلاح حقیقی نفس آدمی منوط به‌تعمق در مجردات فلسفی است. این امر، به‌نظر ابن‌خلدون، مغایر با تجربهٔ واقعی است چه فلسفه جستجویی دائمی است که راه به‌جایی نمی‌برد و هر چه بیشتر به‌آن پرداخته‌شود بیشتر موجد سر در گمی و دو دلی می‌گردد و به‌عوض سعادت و فلاح، چه بسا بیچارگی و خسران بارآورد و خسران به‌این لحاظ که فلسفه اغلب آدمی را از دین دور می‌سازد. بسیاری از طلاب مخلصانه وقت خود را مصروف مطالعهٔ شفا و نجات ابن‌سینا می‌کنند به‌این امید که در شفا و نجات نفس خویش توفیق یابند، لکن نفوس آنان به‌لحاظ سرگشتگی بیمار گردیده در شکوکی محبوس می‌شوند که رهایی از آنها متصور نیست. به‌نظر او جای بسی تأسف است که بسیاری از فضلا عمر خود را در مطالعهٔ تفاسیر ابن‌رشد تباه می‌سازند که آنان را درگیر امر غیر ممکن گشودن گره‌های کور فلسفه می‌کند[۱].

۳) فارابی و ابن‌سینا و دیگران نظریه‌ای بیان داشته‌بودند مبنی بر افاضهٔ تعدادی عقول و نفوس به‌شیوهٔ ذومراتب از ذات باری. ابن‌خلدون قویاً شك دارد که این‌نظریه هیچ‌گونه مبنای منطقی یا تجربی داشته‌باشد و بیشتر آن را نوعی کارتنك فلسفی یا لعاب‌شیطان می‌داند

۱. رجوع شود به‌برگردان انگلیسی مقدمه، مجلد سوم، صفحهٔ ۲۵۴.

که با وزش اندك نسیم ایرادات بسیار ساده، به‌هوا می‌رود. بر طبق این نظریهٔ، خدا بلاواسطه تنها با عقل اول یعنی نخستین مقوله از کل سلسله افاضات بین خدا و جهان مرتبط است و جهان بلافاصله فقط با آخرین مقوله از آن. این امر موجد شکاف عظیمی بین خدا و جهان می‌گردد. پس چنانچه این همان نظریه‌ای باشد که فلاسفهٔ نوافلاطونی اسلامی به آن تمسك جسته‌اند بسهولت می‌توان نشان داد که آنان مدافع نوعی غریب از ماده‌گرایی هستند، زیرا قول به‌اینکه جهان محصول مستقیم آفرینش ذات باری نیست به‌مثابه آن است که بگوییم جهان از مادهٔ اولیه یا هیولی تکامل یافته‌است.

د. متافیزیك (مابعدالطبیعه). همانند کانت، ابن‌خلدون نیز عقیده دارد که تأسیس علمی به‌نام متافیزیك امکان‌پذیر نیست. اساس دلایل وی در رد امکان متافیزیك، نشان‌دادن قاصریتهای معرفت بشری است و او این کار را به‌چند طریق می‌کند. به‌نظر او معرفت به‌جهان پدیدارها در تحلیل نهایی بر تجربهٔ حسی مبتنی است.اما معرفت کسی که ادراك حسی برای وی دست می‌دهد محدود به‌اندامهای حسی اوست. مثلاً کور تصوری از تجربیات بصری ندارد و شخص کر از اصوات. پس اگر آنها وجود چنان تجربیاتی را منکر شوند صرفاً ترحم ما را جلب می‌کنند. ولی ما همچنین باید بیاموزیم که به‌شناختهای خویش از جهان پدیدارها غره نشویم، زیرا مقدار و گسترهٔ تجربیات ادراکی ما نیز بسیار محدود و نارساست[1]. ممکن است موجوداتی در کیهان وجود داشته‌باشند که برای کسب

---

۱. همان مأخذ، ص‌ص ۳۷ و ۳۸ و ۱۵۴.

معرفت از چیزها ـ هم از حیث گستره و هم از حیث کیفیت ـ از ما مجهزتر باشند.

ابن‌خلدون امکان وجود چنین موجوداتی را با اشاره به‌جریان تکامل زیستی یادآور می‌شود و شرحی مفصل و روشن از آن بدست می‌دهد. به‌نظر او تکامل امری تدریجی لکن مداوم است و از معدنیات به‌گیاهان و از گیاهان ابتدایی به‌گیاهان درجات بالاتر و از این گیاهان به‌حیوانات ردهٔ سفلی و از چنین جانداران به‌حیوانات ردهٔ علیا و از آنها به‌عالیترینشان یعنی میمون می‌رسد و سپس به‌انسان ختم می‌شود. اما همهٔ اینها فقط آن چیزی است که ما از جریان تکامل به‌نحوی که در این سیاره درکار است می‌دانیم. ممکن است موجوداتی از ردهٔ بالاتر از ما نیز وجود داشته‌باشند. پس همانطور که وجود ذومراتب است، معرفت نیز درجاتی دارد. معرفت ما در مقایسه با معرفت موجودات عالی‌تر چه‌بسا مشابه شناخت حیوانات در مقایسه با شناخت ما باشد. ایکاش فلاسفه به‌نارساییهای معرفت خود پی می‌بردند و درمی‌یافتند که عقل آدمی ناتوان از درك تمامی اسرار مکنون جهان است.

ابن‌خلدون تعقل را نیرویی توصیف می‌کند که به‌وسیلهٔ آن از محسوسات به‌معقولات می‌رسیم و، بنا بر این، از تصوراتی که کمتر کلیت دارند به‌تصورات کلی‌تر نائل می‌گردیم. از طریق تحلیل و ترکیب، از محسوسات جزئی به‌تصور کلی دست می‌یابیم و به‌همان طریق از تصورات کمتر کلی به‌تصورات کلی‌تر می‌رسیم. بدین‌ترتیب مثلاً از تصور نوع به‌تصور جنس می‌رسیم. هر چه کلیت تصوری

بیشتر باشد، آن تصور بسیطتر است زیرا هر چه مصادیق[1] تصور بیشتر باشد، از مفهوم یا محتوای[2] آن کاسته می‌گردد. نهایةً به‌کلی ترین و بسیط‌ترین تصورات یعنی وجود، جوهر یا ماهیت می‌رسیم. اینجاست که عقل آدمی به‌مرز خود می‌رسد، زیرا نه قادر است به ورای این تصورات عالی [یا جنس‌الاجناس] راه یابد و نه می‌تواند اسرار مکنون آنها را کشف کند.

ابن‌خلدون در جایی دیگر، از عقل به‌مثابهٔ قوه‌ای نام می‌برد که از طریق آن می‌توان به‌رابطهٔ علی میان اشیاء پی‌برد و سلسلهٔ علل و معلولها را پیگیری کرد. به‌عقیدهٔ ابن‌خلدون، هر چه شخص هوشمندتر باشد اشیاء و حوادث عدیده‌تری را از طریق سلسلهٔ علل به هم ارتباط می‌دهد. مثلاً در بازی شطرنج بازیگر هوشمندتر می‌تواند حرکتهای ممکن بیشتری را در مقایسه با بازیگری که به‌هوشمندی او نیست، پیش‌بینی نماید. طبق نظریهٔ او جهان، کلی است دارای طرح و اسلوب که چیزها در آن از طریق یك سلسله علتها و معلولها به‌هم وابسته‌اند. وقتی‌سلسلهٔ اسباب و مسببات را سراسر پیمودیم، سرانجام به‌اندیشهٔ علت نخستین می‌رسیم، زیرا که زنجیرهٔ علل، تسلسل قهقرایی لایتناهی نتواند داشت. اما آدمی دردرك علت نخستین‌درمانده می‌شود و اینجاست‌که عقل بار دیگر به‌حد خود می‌رسد. فلاسفه علت نخستین را با ذات باری یکی می‌دانند. تا اینجا ایرادی نیست. اما زمانی که به‌تبیین ماهیت و صفات خداوند می‌پردازند عدم کفایتشان بروز می‌کند. به‌نظر ابن‌خلدون، انجام این امر از طریق عقل غیرممکن

1. denotation
2. connotation

است، زیرا این کار مانند آن است که بخواهیم سراپای کوهی را در ترازوی زرگری توزین کنیم[۱]. چه خوب بود فلاسفه درمی‌یافتند که به‌هر چیز نمی‌توان از طریق عقل، معرفت حاصل کرد.

---

۱. همان مأخذ، ص ۳۸.

منابع و کتابنامه

این کتابنـامه مشتمل است بـر مآخذی کـه در نگارش کتـاب مورد استفاده بوده‌است و نیز منابع دیگری که در مطالعهٔ بیشتر برای پژوهندگان می‌تواند راهنما باشد. کتابنامه تحت عنوانهائی بخش‌بندی شده‌است که هر عنوان به‌جز آخرین قسمت به‌دو بخش تنظیم شده: بخش اول منابـع اولیه و بخش دوم آثار معاصر.

Mu'tazilism and Ash'arism

al-Ash'ari, Abu al-Ḥasan, *Al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah* (The Elucidation of Islam's Foundation), Eng. tr. by W.C. Klein, New Haven, American Oriental Society, 1940 ; *Kitāb al-Luma'* and *Risālah fi Istiḥsān al-Khawd fi 'Ilm al-Kalām*, ed and tr. into Eng. by Richard J. McCarthy ; *The Theology of al-Ash'ari*, Beirut, Imprimerie Catholique, 1953.

al-Baghdādi, 'Abd al-Qāhir ibn Ṭāhīr, *Kitāb al-Farq bayn al-Firaq*, Eng. tr. of the first half by K C Seelye : *Moslem Schisms and Sects*, New York, Columbia University Press, 1920 ; tr. of the second half by A.S. Halkin, Tel Aviv, 1935.

al-Fuḍali, Muḥammad, *Kifāyat al-'Awwām fi 'Ilm al-Kalām*, Eng. tr. of al-Fuḍalī's creed from the *Kifāyah* by D.B. MacDonald in his *Development of Muslim Theology*, . . . London, 1903, pp. 315-51.

al-Ghazāli, Abū Ḥāmid, *Al-Iqtiṣād fi'l-I'tiqād*, Eng tr. by 'Abdur Raḥmān Abū Zayd: *Al-Ghazāli on Divine Predicates and Their Properties*, Lahore, Sh Muhammad Ashraf, 1970.

Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal fi'l-Milal wa'l-Ahwā' wa'l-Niḥal*, Urdu tr. by Mawlāna 'Abdullah 'Imādi : *al-Milal wa'l Niḥal*, Hyderabad (Deccan), Dār al-Ṭaba' Jāmi'ah 'Uthmānīyah, 1945, 3 Vols.

Ibn Qudāmah, *Taḥrīm al-Naẓar fi Kutub Ahl al-Kalām*, ed and tr. into Eng. by G. Makdisi : *Ibn Qudāmah's Censure of Speculative Theology*, London, Luzac, 1965.

al-Nasafi, Najm al-Dīn, *Aqā'id*, Eng. tr. from the *'Aqā'id* by D. B. MacDonald in the *Development of Muslim Theology*, . . . London, 1903, pp. 308-15.

al-Rāzi, Fakhr al-Dīn, *Al-Munāẓarāt : A Study in Fahhr al-Din al-Rāzi and His Controversies in Transoxiana*, ed. and tr. into Eng. by F. Kholeif, Beirut, 1966.

al-Shahrastāni, 'Abd al-Karīm, *Kitāb Nihāyat al-Iqdām fi 'Ilm al-Kalām*, ed.

and tr. into Eng. by A Gillaume, London, O.U P., 1934.

al-Taftazāni, Sa'd al-Dīn, *Sharḥ 'Aqā'id-i-Nasafi*, Eng tr. with intro. and notes by E. E. Elder : *A Commentary on the Creed of Islam*, New York, Columbia University Press, 1950.

al-Ṭaḥāwi, Abu Ja'far Aḥmad, *Bayān al-Sunnah wa'l-Jamāh*, Eng tr. by E E. Elder in the *Macdonald Presentation Volume*, Princeton, University Press, 1933, pp. 129-44

Arberry, A.J., *Revelation and Reason in Islam*, London, George Allen and Unwin, 1957.

Badr-ud-Din 'Alavi, Syed M., *Fatalism, Free Will and Acquisition as Viewed by Muslim Sects*, Lahore, Orientalia, 1956.

Frank, R.M., *The Metaphysics of Created Beings According to Abu'l-Hudhayl al-'Allāf*, Istanbul, 1966.

Grunebaum, G.F. (ed.), *Logic in Islamic Culture*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1967.

Iqbal, Shaikh Muḥammad, *The Development of Metaphysics in Persia*, London, Luzac, 1908 ; Lahore, Bazm-i Iqbal, n.d. ; *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, London, O U.P., 1934; Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1960, etc.

MacDonald, D B., *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, London, George Routledge & Sons, 1903 ; Lahore, Premier Book House, 1960.

Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism*, London, G. Allen & Unwin, 1958.

Maudūdi, Sayyid Abul 'Ala, *Mas'alah-i Jabr-o Qadar*, Pathankot, Maktabah Jamā'at-i Islāmi, n.d. (Urdu).

Muzaffar-ud-Din Nadvi, *Muslim Thought and Its Source*, 2nd edition, Lahore, Sh Muhammad Ashraf, 1946.

Najm al-Ghani, *Madhāhib-i Islāmiyyah*, Rampur, 1924 (Urdu).

Rosenthal, Franz, *The Muslim Concept of Freedom Prior to Nineteenth Century*, Leiden, Brill, 1960.

Seale, M.S., *Muslim Theology*, London, Luzac, 1964.

Shibli Nu'māni, *'Ilm al-Kalām*, 4th edition, A'ẓamgarh, Maṭba' Ma'ārif, 1341/1923 (Urdu).

Tritton, A.S , *Muslim Theology*, London, Luzac, 1947.

Watt, W M , *Free Will and Predestination in Early Islam*, London, Luzac, 1948 ; *Islamic Surveys, I : Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh, University Press, 1962.

Wensinck, A.J , *The Muslim Creed : Its Genesis and Historical Development*, Cambridge University Press, 1932.

Wolfson, H.A., *Philosophy of the al-Kalām*, 2 Vols., Cambridge, Harvard University Press, 1971.

Sufism

'Abd al-Karīm al-Jīli, *Insān-i Kāmil*, Urdu tr. by Ẓahīr Aḥmad Zahīri, Ferozepur, Madani Kutub Khānah, n.d.

'Abd al-Qādir al-Jilāni, *Futūḥ al-Ghayb*, Eng tr. by M. Aftāb-ud-Dīn Aḥmad, Lahore, Sh Muhammmad Ashraf, 1967. Many Urdu translations.

'Aṭṭār, Farīd al-Dīn, *Manṭiq al-Ṭayr*, Eng. tr. by S C Nott: *Conference of the Birds*, London, Janus Press, 1954; *Tadhkirat al-Awliyā'*, Urdu tr. by 'Ināyat Ullah, Lahore, Malik Dīn Muḥammad, n.d.

al-Hujwīri, 'Ali ibn 'Uthmān, *Kashf al-Maḥjūb*, Eng tr by R A Nicholson, 3rd edition, London Luzac, 1959. Many Urdu translations.

Ibn 'Arabi, Muḥyi al-Dīn, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, Urdu tr by Mawlawi Muḥammad 'Abd al-Qādir, Hyderabad, Jāmi'ah 'Uthmāniyah, 1942; *Rūḥ al-Quds* and *al-Durrat al-Fākhirah*, tr. into Eng. with introduction and notes by R. W. J. Austin: *Sufis of Andalusia*, Los Angeles, University of California Press, 1972; *Tarjumān al-Ashwāq*, ed. with a literal Eng tr. along with an abridged tr. of Ibn 'Arabī's *Kitāb al-Dhakhā'ir al-'Alāq* by R.A. Nicholson, London, Royal Asiatic Society, 1911.

Ibn al-Farīd, 'Umar ibn 'Ali, *Al-Ta'iyyāt al-Kubrā*, Eng tr. of 574 verses out of a total of 761 by R.A. Nicholson in his *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, University Press, 1921, pp. 170-91; also by A.J. Arberry, *The Mystical Poems of Ibn al-Farid*, Dublin, 1956.

Ibn Jawzi, 'Allāmah, *Talbis Iblis*, Urdu tr. by Abu Muḥammad 'Abd al-Ḥaqq, Karachi, Nūr Muḥammad al-Matabi' Kārkhānah Tijārat-i Kutub, 1959. (Against Sufism.)

Irāqi, Fakhr al-Dīn, *'Ushshāq Nameh*, Eng. tr by A.J. Arberry: *The Songs of Lovers*, London, O U P, 1939.

Jāmi, 'Abd al-Raḥmān, *Lawā'iḥ*, Eng tr. by E.H. Whinfield and Mirza M. Kazvini, London, Royal Asiatic Society, 1928, *Nafaḥāt al-Uns* (Urdu tr.), Lahore, Islamiah Press, 1927.

al-Kalabādhi, Abu Bakr, *Kitāb al-Ta'arruf li Madhhab Ahl al-Taṣawwuf*, Eng. tr. by A.J. Arberry: *The Doctrine of the Sufis*, Cambridge, University Press, 1935.

al-Kharrāz, Aḥmad ibn 'Īsa, *Kitāb al-Ṣidq : The Book of Truthfulness*, ed. and tr. by A.J. Arberry, London, O.U P., 1937.

al-Niffairi, 'Abd al-Jabbār, *The Mawāqif and Mukhaṭabāt with Other Fragments*, ed. with tr., commentary and indices by A.J. Arberry, London, Luzac, 1935.

al-Qushairī, Abū'l-Qāsim 'Abdul Karīm, *Risālat al-Qushairiyah*, Urdu tr. by Pīr Muḥammad Ḥasan, Islamabad, Islamic Research Institute, 1970.

al-Rūmi, Jalāl al-Dīn, *Diwān i Shams-i Tabriz : Selected Poems from the Divāni Shams-i Tabriz*, ed and tr. by R A Nicholson, 2nd edition, Cambridge, University Press, 1952; *Fihi mā Fihi : Malfūẓāt*, Urdu tr. by 'Abdul Rashīd Tabassum; *Malfūẓāt-i Rūmi*, Lahore, Idārah-i Thaqāfat-i Islāmīyah, 1956; Eng tr with notes by A.J. Arberry: *Discourses of Rumi*, London, John Murray, 1961; *Mathnawi*, critical edition of the text, Eng. tr and commentary by R.A. Nicholson in the Gibb Memorial New Series, London, Luzac, 1925-40, 8 Vols. Many partial translations and selections in English; also many translations and commentaries in Urdu; *Tales from the Masnavi*, London, G. Allen and Unwin, 1961; *More Tales from the Masnavi*, London, G. Allen & Unwin 1963.

al-Sarrāj, Abu Naṣr, *Kitāb al-Luma'* : Selections tr. into Eng. by A J. Arberry : *Pages from the Kitāb al-Luma'*, London. Luzac, 1947.

Shabistari, Sa'd al-Dīn Maḥmūd, *Gulshan-i Rāz*, Eng. tr. with Intro. by F. Lederer : *The Secret Rose Garden*, London, John Murray, 1920 (Wisdom of the East Series).

al-Shādhili, Abū al-Mawāhib, *Risālah Ḥikamat al-Ishrāq*, Eng. tr. with Intro. and notes by E J. Jurji : *Illumination in Islamic Mysticism*, Princeton, University Press, 1938.

al-Suhrawardi, Abu Ḥafṣ 'Umar, *Kitāb 'Awārif al-Ma'ārif*, Eng. tr. by H. Wilberforce Clarke, Calcutta, 1891 ; Urdu tr. Lucknow, Newal Kishore, 1926.

al-Suhrawardi Maqtūl, *Kitāb Ḥikmat al-Ishrāq*, Urdu tr. by Mirza M. Hādi, Hyderabad, Jāmi'ah 'Uthmānīyah ; also by Yāsīn 'Ali, Lahore, A R. Company, 1925 (3 Parts). *Three Treatises [of al-Suharwardi] on Mysticism*, ed and tr. by O. Spies and S.K. Khattak, Stuttgart, 1935.

'Abd al-Mājid, *Taṣawwuf-i Islām*, 3rd edition, A'ẓamgarh, Maṭba' Ma'ārif, 1365/1946 (Urdu).

Abdel-Kader, A H., *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, London, 1962.

Affifi, A E., *The Mystical Philosophy of Muḥyid-Din Ibnul 'Arabi*, Cambridge, University Press, 1939.

Afzal Iqbal, *The Life and Work of Rumi*, Lahore, Institute of Islamic Culture.

Arberry, A J, *Sufism*, London, G. Allen and Unwin, 1950 ; 2nd edition, 1956 ; *A Sufi Martyr : The Apologia of 'Ain al-Quḍāt al-Hamadhāni*. London, George Allen & Unwin ; 1969.

Arasteh, A. Reza (tr.), *Rumi the Persian : Rebirth in Creativity and Love*, Lahore, Sh Muhammad Ashraf, 1970

Birge, J K., *The Bektashi Order of Dervishes*, London. 1937.

Bruchhardt, Titus, *An Introduction of the Sufi Doctrines*, Eng tr. by D M. Matheson, Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1970.

Corbin, Henry, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi* tr. from French by Ralph Manheim, Princeton University Press, 1969

Gibb, H A R, *Mohammedanism: An Historical Survey* London, O.U.P, 1949. (Cf. chapters 8 and 9).

Ḥakīm, Khalīfah 'Abdul, *Ḥikmat-i Rūmi*, Lahore, Institute of Islamic Culture, 1955 (Urdu) ; *Metaphysics of Rumi*, 2nd edition, Lahore, Institute of Islamic Culture, 1959 ; *Tashbīhāt-i Rūmi*, Lahore, Idārah-i Thaqāfat-i Islāmiyah, 1959 (Urdu).

Husaini, S A Q, *Ibn'Arabi*, Lahore, Sh Muhammad Ashraf, 1962.

Iqbal, M. *The Development of Metaphysics in Persia*, London, Luzac, 1908 ; Lahore, Bazm-i Iqbal.

Izutsu, T., *The Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism*, Tokyo, 1966.

Landau, Rom, *The Philosophy of Ibn 'Arabi*, London, G. Allen & Unwin, 1959.

Lings, Martin, *Moslem Saints of Twentieth Century : Shaikh Aḥmad al-Alauri*, London, G. Allen & Unwin, 1961.

Nicholson, R.A., *Idea of Personality in Sufism*, Cambridge, University Press, 1923 : *Mystics of Islam*, London G. G. Bell & Sons, 1914 : *Rumi : Poet and Mystic*, New York, Macmillan, 1950 ; *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, University Press, 1921.

Nizami, K A., *Life and Times of Shaikh Farid-ud-Din Ganj-i Shakar*, Aligarh, 1955

Rashid Ahmad (Jullandri), *Abu al-Qasim al-Qushairi as Theologian and Commentator* (reprinted from *The Islamic Quarterly* Vol. XIII, No. 1, 1388/1969).

Rice, C., *The Persian Sufis*, London, G. Allen & Unwin, 1964.

al-Sakākīnī, Sayyidah Dāda, *Rābi'ah Baṣri*, Urdu tr. by 'Abd al-Ṣamad, Lahore, Maktabah-i Jadīd, 1960

Smith, Margaret, *An Early Mystic of Baghdad*: *Ḥārith al-Muḥāsibi*, London, 1935 ; *Al-Ghazāli : The Mystic*, London, Luzac, 1944 : *Rābi'a : The Mysiic & Her Fellow-Saints in Islām*, Cambridge, University Press, 1928 ; *Readings from the Mystics of Islam*, London, Luzac, 1950 ; *The Sufi Path of Love : An Anthology of Sufism*, London, Luzac, 1954.

Valīuddīn, Mīr *Qur'ān awr Taṣawwuf*, Delhi, Nadwat al-Muṣannifīn, 1956 (Urdu) ; *The Quranic Sufism*, Delhi, Motilal Banarsidas, 1959.

Zaehner, R.C., *Hindu and Muslim Mysticism*, London, Athlone Press, 1960.

Ẓahūr-ud-Dīn Aḥmad, M M, *An Examination of the Mystic Tendencies in*

Islam in the Light of the Qur'ān and Traditions, Bombay, published by the author, Pali Road, Bandra, 1932.

Ikhwān al-Ṣafā'

Ikhwān al-Ṣafā', *Al-Ḥayawān wa'l-Insān*, Eng. tr. by J. Platts ; *Dispute between Man and the Animals*, London, W H. Allen & Co., 1869 ; *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'* ed. by Khayr al-Dīn Zirikli, Cairo. al-Maṭba'at al-'Arabīyah, 1347/1928, 4 vols. Hindustani tr. by Mawlawi Ikrām 'Ali, revised by Duncan Forbes and Chr Rieu, London, 1861 : Urdu tr. by Mawlawi Ikrām 'Ali : *Ikhwān al Ṣifā'*, Delhi, Anjuman i Taraqqī-i Urdu, 1939 (Sections) ; Eng. tr. from the Hindustani by John Dawson ; *Ikhwān al-Ṣafā'*, London, 1869 (Sections).

Lane-Poole, Stanley, *Essay on the Brotherhood of Purity*, Lahore, Orientalia, 1954 (reprint from *Studies in a Mosque*, London, Trübner, 1883, Chapter VI).

Levy, R., *The Social Structure of Islam*, Cambridge, University Press, 1957 ; cf. pp. 471-96.

Al-Kindi

Al-Kindi, *Rasā'il al-Kindi al-Falsafiyah*, ed. by Muḥammad 'Abd al-Hādi Abu Rīdah, Cairo, Dār al-Fikr al-'Arabi, 1369/1950, 384 p. (Text of fourteen treatises, etc , with an Intro. : pp. 1 80) ; Vol II : 1372/1953, 152 p. (Text of eleven treatises with an Intro. : pp. 3-4) (Arabic).

Atiyeh, George N , *Al-Kindi : The Philosopher of the Arabs*, Rawalpindi, Islamic Research Institute, 1966.

Levy, Martin, *The Medical Formulary of al-Kindi*, University of Wisconsin Press, 1966.

Rescher, Nicholas, *Al-Kindi : An Annotated Bibliography*, University of Pittsburgh Press, 1964.

Al-Rāzi

al-Rāzi, Zakrīya, *Al-Ṭibb al-Rūḥāni*, ed. by Paul Kraus in the *Rhagensis [Razis] Opera Philosophica*, Cairo, 1939 (Vol. I, pp. 1-96); this is the only edition of al-Rāzī's extant philosophical treatises and fragments. Eng. tr. of the *al-Ṭibb al-Rūḥāni* with an introduction by A J. Arberry : *The*

Spiritual Physick of Rhazes, London, John Murray, 1950 (Wisdom of the East Series).

Al-Fārābi

Al-Fārābi, *Falsafah Arisṭūṭālīs*, tr. into Eng. by Muḥsin Mahdi : *Al-Farabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, Glencoe (Illinois), 1962 ; *Fuṣūl al-Madani : Aphorisms of the Statesman*, ed with an Eng. tr., Intro and notes by D M Dunlop, Cambridge University Press, 1961 ; *Kitāb Arā' Ahl al-Madīnat al Fāḍilah*, ed 'Id ['Abd] al-Wāṣif Muḥammad al-Kurdi, 2nd edition, Cairo, 1368/1948 (Arabic) ; *Kitāb al-Siyāsat al-Madaniyah*, Hyderabad, Dairatul-Maarif-il-Osmania, 1346 H (Arabic) ; *Kitāb Tahsil al-Sa'ādah*, Hyderabad, Dairatul-Maarif-il-Osmania, 1345 H. (Arabic) ; *Rasā'il al-Fārābi*, Hyderabad, Dairatul-Maarif-il-Osmania, 1340-9 H., 10 Parts in 4 Vols (Arabic) ; *Al-Thamarat al-Marḍiyah fi Ba'd al-Rasā'il al-Fārābiyah* (Philosophische Abhandlungen), ed. by F. Dietrici, Leiden, 1890 (Arabic text of eight opuscules, etc).

'Aqqād, 'Abbās Maḥmūd, *Al-Fārābi*, Urdu tr. by Ra'īs Aḥmad Ja'fari : *Abu Naṣr Fārābi ke Ḥālāt*, Karachi, al-Maṭbū'āt, 1953.

Farmer, A G , *Al-Fārāabi's Arabic-Latin Writings in Music in the Iḥṣā' al-'Ulūm*, Glasgow, Civic Press, 1934. The texts ed. with tr. and commentaries.

Hammond, Rev. Robert, *The Philosophy of Alfarabi and Its Influence on Medieval Thought*, New York, Hobson Book Press, 1947.

Lerner, R , and Muhsin Mahdi, *Medeival Political Philosophy : A Source Book*, Free Press, 1963.

Rescher, Nicholas, *Al-Farabi : An Annotated Bibliography*. University of Pittsburgh Press, 1962. : *Al-Fārābi's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics*, University of Pittsburgh Press, 1963.

Ibn Sīna

Ibn Sīna : *Dānish Nāma-i 'Alā'i* (*Ilāhiyāt*) Eng. tr. with Commentary and notes by Parviz Morewedge : *The Metaphysica of Avicenna* (*ibn Sinā*), London, Routledge & Kegan Paul, 1973. *Ḥayy Ibn Yaqẓān*, Eng. tr. along with that of the Persian commentary on it (attributed to Juzjāni) in Henry Corbin's *Avicenna and the Visionary Recital*, New York, 1960, pp 137-50, 279-380 ; *Kitāb al-Ishārāt wa'l-Tanbiḥāt*, ed by Sulaymān Duniya, Cairo, Dār al-Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyah, 1367/1948. 3 Vols. (Arabic) : *Kitāb al-Nafs* (Avicen-na's *De Anima*, being the Psychological Part of *Kitāb al-Shifā'*), ed by F. Rahman, London, O.U.P., 1937 ; *Kitāb al-Shifā'*, Teheran, 1924, 2 Vols.

(Arabic) : *Majmu' Rasā'il al-Shaykh al-Ra'is*, Hyderabad, Dairatul-Maarif-il-Nizamia, 1353 H. (Arabic) ; *al-Najāt*, ed by Muḥyi al-Dīn Ṣābri al-Kurdi, 2nd edition, Cairo, 1938, Eng. tr. of Book II, Chapter VI, with Historico-Philosophical notes and textual improvements on the Cairo edition by F. Rahman: *Avicenna's Psychology*, London, O.U.P., 1952—see also A.J. Arberry's *Avicenna on Theology ; Risālah fi Māhiyyat al-'Ishq*, Eng . tr. by L. Fackenheim : "A Treatise on Love by Ibn Sina," *Medieval Studies*, Vol, VII. 1945, pp 208-28 : *Risālah al-Ṭā'ir* Eng. tr. in *Three Treatises on Mysticism* by O. Spies and S.K Khattak, Stuttgart, 1935 ; also in Henry Corbin's *Avicenna and the Visionary Recital*, New York,1960, pp. 186-92 ; *Tis' Rasā'il fi al-Ḥikmah wa'l-Ṭabi'iyāt*, Cairo, Matba' Hindīyah, 1326/1908 ; also Constantinople, 1298 H. (Arabic).

Afnan, Soheil M., *Avicenna : His Life and Works*, London, G. Allen & Unwin, 1958.

Arberry, A J. (Tr.), *Avicenna on Theology*, London, John Murray (Wisdom of the East Series), 1951, (Extracts from *al-Najāt* with an account of Ibn Sīnā's life.)

Corbin, H , *Avicenna and the Visionary Recital*, New York, Pantheon, also London, Routledge & Kegan Paul, 1960.

Faḍl Haqq, Muḥammad, *Tajalliyāt-i Ibn Sina*, Lahore, Rifāh-i-'Ām Steam Press, 1928 (Urdu).

Indo-Iranian Society, *Avicenna Commemoration Volume*, Calcutta, 1956.

Rahman, F., *Prophecy in Islam* ; *Philosophy and Orthodoxy*, London, G. Allen & Unwin, 1958 (cf. chapters I and II).

Wickens, G. M (Ed.), *Avicenna : Scientist & Philosopher* ; *A Millenary Symposium*, London, Luzac, 1952.

Al-Ghazāli

al-Ghazāli, *Ayyuh al-Walad*, text and Eng. tr. by G H Scherer, Beirut, 1936 (Doctorate thesis) ; *Bidāyat al-Hidāyah*, Eng. tr. by W M. Watt, in his *Faith and Practice of al-Ghazali*. London. 1953, pp. 86-152 ; *Al-Hikmah fi Makhlūqāt Allah*, Urdu tr by Muhammad 'Ali Lutfi, Karachi, 30 New Karachi Housing Society, 1960 ; *Ihyā' 'Ulūm al-Din*, Urdu tr, by Muḥammad Aḥsan Ṣiddīqi : *Madhāq al-'Ārifin*, 7th edition, Lucknow, Maṭba'. Tejkumar, 1955,4 Vols. ; *al-Iqtiṣād fi'l-I'tiqād*, Eng. tr. with notes by 'Abdur Raḥmān Abū Zayd : *Al-Ghazāli on Divine Predicates and Their Properties*, Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1970. *Kimiyā'-i Sa'ādat*, Urdu tr. by M. 'Ināyat Ullāh, revised edition, Lahore, Dīn Muḥammadi Press, n.d. : *Kitāb al-'Ilm*, Eng. tr. by Nabih Amin Faris : *The Book of Knowledge*, Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1962 ; *Makātib* (Letters),

tr. Urdu by 'Abdul Wahhāb Ẓuhūri : *Makātib-i Imām Ghazāli*, Karachi, Nafis Academy, 1949 ; *Maqāṣid al-Falāsifah*, Urdu tr. by Muḥammad Ḥanīf Nadwi : *Qadim Yūnāni Falsafah*, Lahore, Majlis-i-Taraqqī-i-Adab, 1959 ; *Minhāj al-'Ābidin*, Urdu tr. by Muḥammad Munīr : *Sirāj al-Sālikin*, Lucknow, Newal Kishore, 1927 ; *Mishkāt al-Anwār* (*Niche of Lights*), Eng. tr. with Intro. by W.H.T. Gairdner, London, Royal Asiatic Society, 1924 ; Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1952 ; *Mizān al-'Amal*, Urdu tr. by Naṣr Ullāh Khān, Mandi Bahauddin [Pakistan], Sūfi Printing and Publishing Company, n.d. ; *Al-Munqidh min al-Ḍalāl*, Eng. tr. by W.M. Watt : *The Faith and Practice of al-Ghazāli*, London, G Allen & Unwin, 1953, pp. 19-85 ; also by Claud Field : *Confessions of al Ghazāli*, London, John Murray, 1909 (Wisdom of the East Series) ; Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, n. d —many Urdu translations ; *Murshid al-Amin*, Urdu tr. by 'Abd al-Quddūs Hāshimi, Karachi, Urdu Manzil, 1955 (summary of *Iḥyā'*) ; *al-Risālat al-Ladunniyah*, Eng tr. by Margaret Smith in the *Journal of Royal Asiatic Society*, 1938, pp. 177-200, 353-74 ; *Risālat al-Ṭā'ir*, tr. by N.A. Faris : "Ghazzālī's Epistle of the Bird" *The Muslim World*, Vol. XXXIV, 1944, pp. 47-53 ; *Tahāfut al-Falāsifah*, Eng. tr. by Ṣabīḥ Aḥmad Kamāli : *Incoherence of the Philosophers*, Lahore, The Pakistan Philosophical Congress, 1958.

Bagley, F.R.C. (Tr.), *Al-Ghazāli's Book of Council for Kings*, Leiden, Brill, 1964.

Calverley, E E , *Worship in Islam* (Being a Translation with Commentary and Introduction of al-Ghazālī's Book of the *Iḥyā'* on the Worship), London, Luzac, 1957, 2nd endition with corrections.

Fakhry, Majid, *Islamic Occasionalism*, London, G. Allen & Unwin, 1958 Cf. Chapter II.

Faris, Nabih Amin, *The Foundation of the Articles of the Faith* (tr. of the *Kitāb Qawā id al-Aqā id* of *Iḥyā'*), Lahore, Sh. Muhammad Ashraf ; "Al-Ghazzāli" in *The Arab Heritage*, ed. *idem*, Princeton University Press, 1946, pp. 142-58 ; *The Mysteries of Fasting* (tr. of *Kitab Asrār al-Ṣaum* of *Iḥyā'*), Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1970; *The Mysteries of Purity* (tr. of *Kitāb Asrār al-Ṭahārah* of *Iḥyā'*), Lahore, Sh Muhammad Ashraf, 1971.

Field, Claud (Tr.), *The Alchemy of Happiness*, Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, n.d. (reprint from Wisdom of the East Series).

Isma'il R. el-Faruqi (Tr.), *Our Beginning in Wisdom* (translation of al-Ghazālī's *Min Hunā' Na'lamu*), Washington, Americen Council of Learned Societies, 1953.

MacDonald, D.B., *Deveploment of Muslim Theology. . .*, London, 1933. Cf.

Part III, pp 215-42.

Mackane, Willian (Tr.), *Al-Ghazzāli's Book of Fear and Hope*, Leiden, Brill, 1962.

Nadwi, Muḥammad Ḥanīf, *Afkār-i Ghazāli*, Lahore, Idārah-i Thaqāfat-i Islamīyah [Institute of Islamic Culture], 1956 (Urdu) ; (Tr.) *Sargudhasht-i Ghazāli*, Lahore. Idārah-i Thaqāfat-i Islāmīyah, 1959 (Urdu tr. of *al-Munqidh* with introduction) ; *Ta'limāt-i Ghazāli*, Lahore, Idārah-i Thaqāfat-i Islāmīyah, 1962 (Urdu).

Nawab Ali, Syed, *Some Moral and Religious Teachings of al-Ghazzali*, Lahore, Sh Muhammad Ashraf, 1946.

Nūr al-Ḥasan Khān (Tr), *Ghazāli ka Taṣawwur-i Akhlāq*, Lahore, Maktabat al-'Ilmīyah, 1956 (Urdu).

Othman, Ali Issa, *The Concept of Man in Islam in the Writings of al-Ghazali*, Cairo, Dar al-Maarif, 1960.

Sayyid, Ḥasan Qādiri Shor, *Imām Ghazāli ka Falsafah-i Madhhab-o Akhlāq*, Delhi, Nadwat al-Muṣannifīn, 1380/1961 (Doctorate thesis in Urdu).

Shehdai. F., *Ghazāli's Unique Unknowable God*, Leiden, Brill, 1964.

Smith, Margaret, *Al-Ghazāli : The Mystic*, London, Luzac, 1944.

'Umaruddin, M , *The Ethical Philosophy of al-Ghazzāli*, Aligarh, Published by the autbor, 1949-1951, 4 Parts ; also in one volume, Aligarh, 1962 ; *The Idea of Love in the Philosophy of al-Ghazzāli*, Aligarh, Muslim University Press, 1941 ; *Some Fnndamental Aspects of Imam Ghazzāli's Thought*, Aligarh, Irshad Book Depot, 1946.

Watt, W.M , *Muslim Intellectual : A Study of Ghazzali*, Edinburgh University Press, 1963.

Wensinck, A.J., *On the Relation between Ghazāli's Cosmology and His Mysticism*, Amsterdam, 1933.

Zolondek, L (Tr.), *Al-Ghazāli's Conduct of State*, Leiden, Brill, 1963.

Zwemer, S.M., *A Moslem Seeker after God*, London, 1920

Ibn Bājjah

Ibn Bājjah, . . . *al-'Aql al-Fa''āl* : Text with Eng. tr. under the title : "Ibn Bājjah on Agent Intellect" in the *Journal of Asiatic Society of Pakistan* (Dacca) Vol. V, 1960 ; *Kitāb al-Nafs*, ed. with notes and Intro. by Dr M. Ṣaghīr Ḥasan al-Ma'ṣūmi, Damascus, Al-Majma' al-'Ilm al-'Arabi, 1960 (Eng. tr. published by the Historical Society, Karachi) ; *Risālah al-Ghāyat al-Insāniyah* : text with Eng. tr. under the title : "Ibn Bājjah on Human End," in the *Journal of Asiatic Society of Pakistan* (Dacca) Vol II, 1957 ; *Tadbir al-Mutawaḥḥid*, ed, by M. Asin Palacios, Madrid-Granada, 1946 (Arabic).

Ibn Tufayl

Ibn Tufayl, *Ḥayy Ibn Yaqẓān*, Eng. tr. by Simon Ockley : *The Improvement of Human Reason Exhibited in the Life of Hai Ebn Yakdhan*, London, 1708; new edition by A.S Fulton, London, 1929; by Paul Bronnle : *Awakening of the Soul*. London, John Murray, 1910, 4th impression (Wisdom of the East Series) tr. with Introduction and notes by Lenn Evan Goodmann; *Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzan*, New York, Twayne Publishers Inc, 1972, Urdu tr. by Dr. Sayyid Muḥammad Yūsuf : *Jita Jāgta*, Karachi, Anjuman-i-Taraqqi-i-Urdu Pakistan, [1955 ?], and Zafar Aḥmad Ṣiddīqi : *Ḥayy Ibn-i Yaqẓān*, Aligarh, 1955.

Ibn Sina, *Ḥayy Ibn Yaẓān* (with Juzjānī's commentary on it), Eng. tr. in Henry Corbin's *Avicenna and the Visionary Recital*, New York, 1960, pp. 137-50, 279-380

Jāmī, 'Abd al-Raḥmān, *Salamān-u Absāl*, Eng. tr. by A J. Arberry in *Fitzgerald's Salaman and Absal*, Cambridge, University Press, 1956.

Ṣiddīqī, Ẓafar Aḥmad, *Falsafah-i-Ḥayy Ibn-i-Yaqẓān*, Aligarh, 1955 (Urdu).

Ibn Rushd

Ibn Rushd, *Bidāyat al-Mujtahid . . .*, Urdu tr. : *Hidāyat al-Muqtaḍid*, Rabwah, Idārat al-Muṣannifīn, n.d. ; *Faṣl-al-Maqāl . . .*, Eng. tr. by Jamilur Rehman, in his *Philosophy and Theology of Averroes*, Baroda, 1921, pp. 13-80, also by G.F. Hourani with intro. and notes : *Ibn Rushd (Averroes) on the Harmony of Religion and Philosophy*, London ; *Kitāb al-Kashf'an Manāhij . . .*, Eng. tr. by Jamilur Rehman in his *Philosophy and Theology of Averroes*, Baroda, 1921, pp. 83-308 ; *Sharḥ Jamhūrīyah Aflāṭūn*, ed. with an intro. tr. and notes by E.I J. Rosenthal ; *Averroes' Commentary on Plato's Republic*," Cambridge, University Press, 1956 ; *Tahāfut al-Tahāfut : The Incoherence of the Incoherence*, Eng. tr. with intro. and notes (Vol. II) by Simon van den Bergh, Oxford, Gibb Memorial Trust, 1954, 2 Vols ; Urdu tr. in preparation by the Board for the Advancement of Literature, Lahore.

Fakhry, Majid, *Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroes and Aquinas*, London, George Allen & Unwin, 1958.

Hourani, G.F., *The Life and Thought of Ibn Rushd*, Cairo, American University.

Renan, E. *Averroes et l'averroisme*, Urdu tr. by Mawlwi Ma'shūq Ḥusain : *Ibn-i Rushd wa Falsafah-i Ibn-i Rushd*, Hyderabad, Dār al-Ṭaba' 'Uthmānīyah, 1347/1929.

Yūnus Farangi Mahalli, M., *Ibn Rushd*, A'ẓamgarh, Maṭba'-i-Ma'ārif, 1342/1923 (Urdu).

Ibn Khaldūn

Ibn Khaldūn, *Kitāb al-'Ibar* . . . , ed. by Naṣr al-Hūrīni, Bulaq, 1284 [1867-8], 7 Vols, many Urdu tr. but of parts only ; *Muqaddimah*, Beirut, 1900 (vocalised edition) ;. Urdu tr. by 'Abdur Raḥmān : *Muqaddimah-i Ibn Khuldūn*, Lahore ; also by Sa'd Hasan Khān Yūsufi : *Muqaddimah-i Ibn Khaldūn*, Karachi, Nūr Muḥammad Kār-Khānah Tijārat-i Kutub, n d.; Eng. tr by Franz Rosenthal : *Ibn Khaldun* : The *Muqaddimah* ; *An Introduction to History*, New York, Pantheon (London, Routledge and Kegan Paul), 1958, 3 Vols.; also by Charles Issawi, *An Arab Philosophy of History : Selections from the Prolegomena of Ibn Khaldun of Tunis (1332-1406)*, London, John Murray, 1950 (Wisdom of the East Series), etc.; *Al-Ta'rif bi Ibn Khaldūn* . . . (Autobiography), Eng. tr. with commentary by W J. Fischel : *Ibn Khaldun and Tamerlane : Their Historic Meeting in Damascus A.D. 1401 (803 A H)*, Berkeley and Los Angeles, 1952.

'Abd al-Qādir, Muḥammad, *Ibn Khaldūn ke Mu'āsharti, Siyāsi awr Mu'āshi Khayālāt*, Hyderabad, Idārah Ishā'at-i Urdu [1943], 32 p (Urdu).

'Abd al-Salām Nadwi, *Ibn Khaldūn*, A'ẓamgarh, Maṭba'i- Ma'ārif, 1359/1940 (Urdu tr. of Ṭāhā Ḥusain's doctorate thesis in Arabic).

Enan, M. Abdullah, *Ibn Khaldun* : *His Life and Work*, Lahore, Ashraf, 1946 (translated from Arabic).

Farrukh, Omar A, *'Abqariyat al-'Arab fi al-'Ilm wa'l-Falsafah*, Eng. tr. by B Hardie : *The Arab Genius in Science and Philosophy*, Washington, The American Council of Learned Societies, 1954, (Near Eastern Translation Program, Publication No. 10).

Fischel, W J., *Ibn Khaldun in Egypt*, Los Angeles, University of California Press, 1967.

Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, London, G. Allen and Unwin, 1957.

Nadwi, M. Ḥanīf, *Afkār-i Ibn-i Khaldūn*, Lahore, Idārah-i Thaqāfat-i Islāmīyah [Institute of Islamic Culture], 1954 (Urdu).

Nikhat Shābjahānpūri, *Ibn Khaldūn ki 'Aẓmat awr 'Ulamā'-i Yūrap [Europe]*, Bombay, Maṭba'-i Muḥammadi, 1944 (Urdu).

Schmidt, N., *Ibn Khaldun : Historian, Sociologist and Philosopher*, New York, 1930.

Reference and General Works

Abd al-Raḥmān, *Ḥukamā-i Islam ke Shāndār Kārnamay*, Delhi, Nadwat al-Muṣannifīn (Urdu), n d.

Abd al-Salām Nadwi, *Ḥukamā' i Islām*, A'ẓamgarh, Maṭba'-i Ma'ārif, 1953, Vol. I; 1956, Vol. II (Urdu).

Ali Mehdi Khan, *The Elements of Islamic Philosophy*, Allahabad, 1947.

Arnold, T.W., and A. Guillaume (Eds.), *The Legacy of Islam*, 7th edition, London, O U P., 1952

de Boer, T J., *The History of Philosophy in Islam*, 7th edition, London, Luzac, 1961. (Arabic translation with critical notes by M. 'Abd al-Hādi Abu Rīdah : *Tārīkh al-Falsafah fi al-Islām, Cairo*)

Donaldson, D.M., *Studies in Muslim Ethics*, London, S P C.K., 1953.

El-Ehwani, Ahmed Fouad, *Washington Lectures* : *Islamic Philosophy*, Cairo, 1937.

Encyclopaedia of Islam, The, ed. by W. Th. Houtsma and others, Leiden, Brill, London, Luzac, 1908-38, 4 Vols and *Supplement*. New edition by B Lewis and others in preparation, 1954—; 26 parts published : Vol. I comprises of first 22 Parts. *Shorter Encyclopaedia of Islam*, ed. by H.A.R Gibb and J.H. Kramers, Leiden, Brill, 1953 (reprint with revisions of the articles on religion and law in the *Encyclopaedia of Islam*). Urdu translation of the *Encyclopaedia of Islam* with revision and improvements edited by Mawlwi Muḥammad Shafī, Lahore, Urdu Eneyclopaedia of Islam, University of the Punjab (in preparation)

Encyclopaedia of Religion and Ethics, ed. by James Hastings, New York, Soribner, 1908-27, 2nd impression : 1952, 13 Vols

Fakhry, Majid, *A History of/ Islamic Philosophy*, New York, Columbia University Press, 1970.

Hitti, P K , *History of the Arabs*, 4th edition, revised, London Macmillan, 1949.

Hyman, A. and J Walsh, *Philosophy in the Middle Ages* : *The Christian, Islamic and Jewish Tradition*, New York, Harper & Row Publishers, 1967.

Iqbal, S.M , *The Development of Metaphysics in Persia* : *A Contribution to the History of Muslim Philosophy*, London, Luzac, 1908 ; Lahore, Bazm-i Iqbal, n.d.

Keddie, Nikki R. (Ed), *Scholars, Saints and Sufis* : *Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*, Los Angeles, University of California Press, 1972

Jum'ah, Muḥammad Luṭfi, *Tārikh-i Falāsafat-ul-Islām*, Urdu tr. by Mir Waliuddin, Hyderabad. Dār al-Taba', Jāmi'ah 'Uthmānīyah, 1360/1941.

Levi, R., *The Social Structure of Islam*, Cambridge, University Press, 1957

(the second edition of the *Sociology of Islam*).

MacDonald, D.B., *Development of Muslim Theology*, . . . , New York. Scribner, 1926 ; Lahore, Premier Book House, 1963 (reprint).

Munawwar, Muhammad, *Tin Musalmān Failsūf* (Urdu tr of Seyyed Hossein Nasr's *Three Muslim Sages*, Lahore, West Pakistan Branch of R.C.D., 1972.

Nasr, Sayyed Hossein, *Ideals and Realities of Islam*, London, George Allen & Unwin, 1968 ; *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines : Conceptions of Nature and Methods Used for its Study by the Ikhwān al-Ṣafā', Al-Birūni and Ibn Sina*, Cambridge (U.S.A.), Belknap Press of Harvard University Press, 1964 ; *Islamic Studies*, Beirut, Librairie 1967; *Science and Civilization in Islam*, Cambridge, Harvard University Press, 1966 ; *Three Muslim Sages : Avicenna, Suhrawardi, Ibn 'Arabi*, Harvard University Press, 1964.

Nicholson, R A, *A Literary History of the Arabs*, 2nd edition, Cambridge, University Press, 1930.

O'Leary, De Lacy, *Arabic Thought and Its Place in History*, 3rd edition, London, Routledge and Kegan Paul, 1954 ; *How the Greek Science Passed to the Arabs*, 2nd edition, London, Routledge and Kegan Paul 1951.

Osman Amin, *Light on Contemporary Muslim Philosophy*, Cairo, 1958.

Peters, F.E., *Aristotle and the Arabs*, New York University Press, 1968.

al-Qifṭi, *Tārikh al-Ḥukamā*,' Urdu tr. by Dr Ghulām Jilāni Barq, Delhi, Anjuman-i-Tarraqqi-i Urdu 1945.

Rahman, F., *Prophecy in Islam : Philosophy and Orthodoxy*, London, G. Allen and Unwin, 1958 ; *Islam*, Oxford, Weidenfeld, 1966.

Rescher, Nicholas, *The Development of Arabic Logic*, University of Pittsburgh Press, 1964 ; *Studies in Arabic Philosophy*, University of Pittsburgh Press 1968 : *Studies in the History of Arabic Logic*, University of Pittsburgh Press, 1963, *Temporal Modalities in Arabic Logic*, University of Pittsburgh Press, 1967.

Rosenthal, E I J, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, University Press, 1958.

Saeed Sheikh, M , *A Dictionary of Muslim Philosophy*, Lahore, Institute of Islamic Culture, 1970.

Sarton, G , *Introduction to the History of Science*, Baltimore, Williams and Wilkins, 1927-48, 3 Vols.

Sharif, M M. (Ed.) *A History of Muslim Philosophy with Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands*. 2 Vols., Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1963, Vol. I ; 1966, Vol. II ; *Muslim Thought : Its Origin and Achievements*, 2nd edition, Lahore, Ashraf, 1959.

Shushtery, A M A , *Outlines of Islamic Culture*, 2nd edition, Bangalore City, Bangalore Printing & Publishing Co., 1955 (2 volumes in one).

Siddiqui, B.H., *Islāmi Falsafah-i Akhlāq*, Lahore, Syed Sons, 1972.
Stephan and Nandy Ronart, *Concise Encyclopaedia of Arabic Civilization*, Amsterdam, Djambatan, 1959.
Waḥīd al-Dīn, Dr Sayyid (Tr.) *Qurān-i Wusaṭa ka Islāmi Falsafah*, Hyderabad (Deccan), Jāmi'ah 'Uthmānīyah, 1363/1944 (original by Ignaz Goldziher).
Walzer, R., *Greek into Arabic : Essays on Islamic Philosophy*, Oxford, Bruno Cassirer, 1962.
Watt, W.M , *Islamic Surveys—I : Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh, University Press, 1962.

فهرست نامهای کسان

و جایها و نوشته‌ها و مکاتب و مذاهب

آ

ا

ب

ن

و

ه

